

KÖNIGSTEINER STUDIEN

4. Vierteljahr 1969 · 15. Jahrgang der „Königsteiner
Blätter“ · Postverlagsort Frankfurt/Main

Beiträge

Franz Manthey, Die Anthropologie des tschechischen Philosophen Karel Kosik. — Seite 145 — Heinz Reinelt, Prolegomena zur Apokalypse des Johannes. — Seite 177

Besprechungen

BOHEMIA, Jahrbuch des Collegium Carolinum. Band 8. — Theo Keil, Die deutsche Schule in den Sudetenländern — Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes — Johannes Beumer SJ, Erasmus der Europäer, die Beziehungen des Rotterdammers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas.

Herausgegeben von den Professoren der
Philosophisch-Theologischen Hochschule
Königstein im Taunus in Verbindung mit
den wissenschaftlichen Instituten beim
Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e.V.

A. Bitterlich, K. Braunstein, L. Drewniak,
P. Hadrossek, A. K. Huber, A. Janko,
A. Kindermann, E. Kroker, H.-J. Schulz,
P. Wenzel

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im
Taunus e.V.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Adolf Hampel, in Verbindung
mit:
Prof. Dr. Leander Drewniak OSB,
Akademiedirektor Prof. Dr. P. Hadrossek,
Prof. Dr. Augustinus K. Huber OPraem,
Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker,
Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz.

Anschrift:

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-
Straße 3, Telefon (0 61 74) 43 03

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Domkapitular Prof. Dr. Franz Manthey
32 Hildesheim, Brühl 16
Prof. Dr. Heinz Reinelt,
624 Königstein, Bischof-Kaller-Straße 3

Versand und Zahlungsverkehr besorgt:
Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein,
Postscheckkonto Frankfurt/Main Nr. 794

Herstellung:

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn

Alle Rechte vorbehalten. — Die „König-
steiner Studien“ erscheinen jährlich in
vier Heften. Jahresbezug 8,— DM. Ein-
zelheft 2,— DM (und Porto). Unverlangt
eingesandte Bücher werden angezeigt, Be-
sprechung bleibt vorbehalten.



Franz Manthey

Die Anthropologie des tschechischen Philosophen Karel Kosik

Böhmen ist immer schon ein Land gewesen, in dem und von dem aus europäisches Schicksal bedingt und auch gestaltet wurde; es war aber immer auch ein „geistiger Ort“ des „abendländischen“ Raumes und ein lebendiges Stück abendländischer Geistigkeit, die dieses geistige Abendland sowohl darstellten als auch fruchtbar beeinflussten. Gegen die Markomannen in Böhmen führte der große römische Kaiser Mark Aurel einen langjährigen Verteidigungskrieg, in welchem er zusehends erkennen mußte, daß jenes geschichtliche Ereignis, das man später die germanische „Völkerwanderung“ nannte, nicht aufzuhalten und zu bewältigen war, was wohl auch einen Einfluß auf seine im Winterlager bei Wien verfaßten stoischen „Selbstgespräche“ ausübte. Von Böhmen her hatte einst Marbod den Aufstand Armins gegen die Römerherrschaft paralytisiert und damit dessen germanischen Großstaat unmöglich gemacht und ebenso hat gerade dort später Samo sein aus slawischen Stämmen aufgebautes Reich gegen die Franken begründet. Im böhmischen Raum entstand das Großreich Ottokars bis gegen die Adria und das Baltenmeer hin; Königsberg trug seinen Namen eben deswegen, weil König Ottokar von Böhmen zur Unterstützung des Deutschritter-Ordens einen Kreuzzug nach Samland unternommen hatte. Im „goldenen Prag“ wurde das französisch-deutsch-tschechisch geprägte mitteleuropäische Imperium der luxemburgischen Kaiser geboren. In der goldenen Moldaustadt eröffnete der „Prager Fenstersturz“ im Jahre 1618 den 30jährigen Krieg, den zwei Jahrhunderte vorher die Hussitenkriege in etwa vorweggenommen hatten. Angesichts des Prager Hradschin erhielt die bürgerliche Revolution von 1848 auf deutschem Reichsboden ihre panslawistische Ausrichtung, und von Prag her — man denke bloß an den „braven Soldaten Schwejk“ und dessen heiligste Überzeugungen! — wurde das unsterbliche Österreich zerstört und der Balkan bis nach Mitteleuropa hinein verwirklicht. Mit dem Einmarsch in Prag entbrannte im Jahre 1939 der apokalyptische zweite Weltkrieg, und mit der „Nacht der Panzer“¹ am 21. August 1968 begann eine neue, sowjetrussisch und damit wohl asiatisch geprägte

¹ J. M a x a , Die kontrollierte Revolution, Wien-Hamburg 1969, S. 214 ff.

Geschichtsepoche nicht nur für die Tschechoslowakei und Europa, sondern vielleicht für die ganze Welt², indem sich gerade in diesem Ereignis überzeugend erwies, daß der Kommunismus als politische Bewegung sich nicht nur nicht scheute, den Einzelmenschen zu vergewaltigen³, sondern sich auch gegenüber kommunistisch regierten Staaten und Völkern „vom Proletarier zum Kommissar“⁴ zu wandeln.

Aber nicht nur in politischer Hinsicht sind die historischen Geschehnisse in Böhmen immer von Einfluß auf die europäische Geschichte gewesen. Nicht minder lebte — wie gesagt — auch europäische Geistigkeit oft gerade aus den großen Geistesgestalten des böhmischen Raumes. Den hl. Wenzel und den hl. Missionsbischof Adalbert von Prag kann man niemals aus der Frühgeschichte des christlichen Mittelalters streichen. Ottokar von Böhmen und sein Einfluß auf die kulturell so überaus fruchtbare Synthese tschechischen und deutschen Volkstums und damit auf die Entstehung auch des Österreichtums seien hier dankbar erwähnt. An Karl IV., den Begründer der Universität zu Prag, und auch an Wenzel sei kurz erinnert! Johannes Nepomuk ist ebenso wie Jan Hus für den Geist sowohl mittelalterlichen als auch neuzeitlichen Christentums wesentlich. Und Wallenstein mit seiner Idee eines von Prag ausgehenden und bis zur Ostsee (Mecklenburg) reichenden Einheits- und Großstaates ist für Europa und den deutschen Raum ebenso bedeutsam wie im Jahre 1848 der geniale tschechische Historiker Palacky und wie dann in der Zeit vor und nach dem ersten Weltkriege der große tschechische Philosoph Masaryk.

I. Der Ort Kosiks in der heutigen tschechischen Philosophie

Mit Masaryk ist ein tschechischer Denker genannt, der nicht bloß Philosoph und Gelehrter gewesen ist, sondern der Begründer der tschechoslowakischen Republik während der Jahre 1914—18 und nach ihnen wurde, und diese Tradition, daß auch Philosophen Einfluß auf die politische Gestaltung ihres tschechoslowakischen Vaterlandes ausüben, ist auch in den Jahrzehnten unserer Gegenwart dort im böhmischen Raum lebendig geblieben bis auf den heutigen Tag, wie ja überhaupt bei den Slawen — anders als etwa bei uns Deutschen — „politisch Lied“ nie ein „garstig Lied“ (Goethe, Faust) ge-

² Vgl. „Der Überfall auf die Tschechoslowakei“, in: Das Beste aus Readers Digest, Dezember 1968, S. 32 ff.

³ Man denke etwa an A. Koesters „Sonnenfinsternis“, Stuttgart 1948!

⁴ s. M. Merleau-Ponty, Humanismus und Terror, 2, Frankfurt a. M. 1966, S. 7 ff. — Zum Problem des Terrors vgl. die beiden „edition-suhrkamp“-Bändchen „Humanismus und Terror“ 1/2 dieses Autors!

wesen ist¹. „Neben den Literaten und Publizisten haben auch die Philosophen beim „Prager Frühling“ eine maßgebliche Rolle gespielt“², und genannt wurden in den letzten Jahren, und besonders im vergangenen Jahr, immer wieder Namen von philosophisch arbeitenden Männern, deren Arbeiten manchmal auch durch Übersetzungen in die Geistigkeit des Westens rezipiert wurden. Man denke an M. Machovec, Milan Prucha, Vitězlav Gardavsky, L. Prokupek, M. Zuna, Miroslav Kusy, Jiri Cvekl, Radivan Richta, Ivan Svitak u. a.!

V. Gardavsky wurde bekannt durch sein Buch „Gott ist nicht ganz tot“³, worin er durchaus positiv als „ein Marxist über Religion und Atheismus“ handelte. Berühmt wurde besonders im Jahre 1968 die im April stattgefundene philosophische Konferenz über das Thema: „Der Mensch und die Gesellschaft in der wissenschaftlich-technischen Revolution“, die ein ganz „westliches“, aber auch durchaus wissenschaftlich neuzeitliches Gesicht hatte und nicht nur den Marxisten, sondern allen Wichtiges zu sagen wußte. Aber schon im Jahre 1963 hatte eine ähnliche Konferenz in Liblitz / Libice bei Prag eine engere und lebendigere Verbindung der jettzeitlichen tschechischen, bisher einseitig marxistischen Philosophie mit der philosophischen Arbeit des Westens und Nordamerikas gefordert, und das im Beisein des bekannten französischen Marxisten Garaudy, wenn auch gegen den Protest des ostdeutschen Marxisten Kurella. Die tschechischen Philosophen betonten, es sei Pflicht, „... im Geiste des sozialistischen Humanismus würdige Lebensbedingungen für alle Schichten der Gesellschaft zu schaffen“⁴, aber dabei doch die geistige Freiheit zu erhalten, wobei alle auch davon überzeugt waren, daß ihr Weg gewissermaßen eine Herausforderung des kapitalistisch eingestellten Westens sei, dem man aber nur mit den Waffen des Geistes begegnen könne⁵. Aber zu diesen „Waffen des Geistes“, die in der ČSSR zum Einsatz gelangen, gehört ein marxistisches Denken, das sich „auf der Höhe der Zeit zu erhalten trachtet“⁶.

Bezeichnend für die ganze Ausrichtung dieser jungen marxistischen Philosophie der Tschechen ist eine Sammelarbeit von sechs Denkern unter dem Titel „Sedmkrát o smyslu filosofie“⁷, wo dagegen protestiert wird, daß der

¹ Vgl. F. Manthey, Die Philosophie des polnischen Messianismus, Bonn o. J.; Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, Jena 1913.

² W. Post, Kritik der Religion bei Marx, München 1969, S. 30, Anm. 23. — Vgl. J. Maxa, Die kontrollierte Revolution, Wien-Hamburg 1969; L. Grünwald, ČSSR im Umbruch, Wien 1968.

³ München/Kaiser 1968.

⁴ Grünwald, ČSSR, S. 125.

⁵ Grünwald, ebda, S. 79.

⁶ ebda, S. 79.

⁷ Praha 1964. — Siebenmal vom Sinn der Philosophie.

Philosophie vom offiziellen Partei-Marxismus bloß die Aufgabe zugewiesen wurde, eine methodologische Kontrolle der Einzelwissenschaften durchzuführen. Es sei vielmehr notwendig, daß die Philosophie sich auch eigentlicher verständlicher Spekulation hingebe, der Selbsterkenntnis des Subjekts diene, die Erkenntnis des Verhältnisses des Menschen zu Welt und Leben betreibe. Zu den Aufgaben einer solchen Philosophie gehöre auch die kritische Überprüfung der bisherigen kommunistischen Parteidoktrin, damit diese nicht zu einem bloßen „Institutionalisieren“ des Denkens ausarte, sondern wirklich eine Schau der Wirklichkeit biete und mit der Wirklichkeit übereinstimmend, d. i. wahr sei. — Ähnliche Gedanken trägt das Buch des Preßburger Professors M. K u s y vor, benannt „Filosofia politiky“⁸. Man muß — das ist die Hauptthese dieses Buches — unabhängig von jeglicher politischen Ideologie philosophieren. Denn politisch richtunggebende Ideologie ist nicht identisch mit wahrer und allgemein gültiger Philosophie, im Gegenteil: eine sich ideologisch begründende Diktatur unterdrückt die eigentliche Erkenntnis der Wirklichkeit. — Milan P r u c h a fordert in seiner Arbeit „Filosofické problémy existence človeka“ (= Philosophische Probleme menschlicher Existenz), man müsse auch in eine marxistisch ausgerichtete Philosophie die gültigen Forschungsergebnisse der Existenzphilosophie übernehmen oder doch wenigstens dem westlichen Existentialismus geistig begegnen und ihn nicht einfach ignorieren, wie man das bisher im parteigültigen Marxismus getan habe. Auch für den Marxisten gelte die existentialistische Einsicht vom „Abgeglittensein“ des Menschen in das „man“; doch lehre gerade der Marxismus, daß der Mensch aus dem bloßen „man“ zu seiner Eigentlichkeit komme, wenn er sich bewußt in den gesellschaftlichen Prozeß eingliedere. — Auch Arnošt K o l m a n empfiehlt eine Ergänzung marxistischer Philosophie durch Hineinnehmen von Gedanken westlicher philosophischer Anthropologie⁹. — Jiří C v e k l ist der Ansicht, man müsse „Ideologie“ von „Wissenschaft“ unterscheiden. Ideologie hat die Aufgabe, eine Gruppe oder Bewegung zu einem einheitlichen Denken und entsprechenden Handeln zu bringen; Wissenschaft — und insbesondere Philosophie — aber soll — die Wahrheit erkennen! Der bisherige Marxismus ist eine vorzügliche Ideologie, aber keine Wissenschaft und keine Philosophie in eigentlichem Sinne. — Die Bücher von Radovan R i c h t a „Komunism a promuny lidskeho života. K'povaze humanismu naši doby“¹⁰ und „Civilizace na rozcesti“¹¹ knüpfen an Gedan-

⁸ Bratislava 1966.

⁹ „Marxismus-Kommunismus a filosofie človeka“, in: Tvorba 1962, Nr. 20.

¹⁰ Praha 1963. — Der Kommunismus und die Veränderungen des menschl. Lebens. Zum Wesen des Humanismus.

¹¹ Praha 1966. — Zivilisation am Scheidewege. — Das letztere Buch ist auch englisch erschienen als „Civilization at the Crossroads“, Prag 1968.

ken des jungen Marx von der „Befreiung des Menschen“ an und verbinden sie mit Forderungen eines jetzzeitlichen Humanismus. Es komme alles darauf an, so sagt Richta, daß der Kommunismus ein solches System von Zivilisationsreglern erfindet und entwickelt, daß sich in ihm die schöpferische Initiative des Menschen entfalten kann, damit die wissenschaftlich-technische Revolution auch wirklich gelinge. Denn die bisherige starre Unfreiheit, die der Partei-Marxismus verfechte, sei nicht mehr der Marxismus von Marx! — Ivan S v i t a k verfocht ebenfalls eine Kritik des Partei-Marxismus — verlor darob zwar seine Professur! — forderte aber, die Philosophie müsse vor allem eine realistische Lehre vom Menschen herausarbeiten; eine solche könne aber nur entstehen durch das Zusammenwirken von Natur- und Gesellschaftswissenschaften mit philosophischer Kritik und Synthese. Bei der Erforschung der Entwicklungstendenzen in der menschlichen Gesellschaft und bei der Beantwortung der Fragen nach der Zukunft des Menschen dürfe nicht eine von vornherein festgelegte Parteidoktrin das Wort haben, sondern allein die wahrheitsgetreue philosophische Einsicht. —

Als bedeutendster Philosoph im Sinne der eben referierten Forderungen erscheint Karel K o s i k, dessen Buch „Dialektika konkrétniho“¹² als „Die Dialektik des Konkreten“¹³ auch deutsch herausgekommen ist. Er wurde nicht bloß im Osten bekannt als Kritiker des Stalinismus und anderer „dogmatistischer“ Erscheinungen im Marxismus; er war einer der erfolgreichsten Gesprächsteilnehmer bei der Diskussion im Schloß Liblitz bei Prag.

Wir sehen aus diesem kurzen Überblick, daß die jungen tschechischen Philosophen nicht nur für das tschechische und slowakische Geistesleben bedeutsam erscheinen, sondern daß sie auch für die marxistische Philosophie überhaupt und daher auch für die Philosophie und Weltanschauung des Westens beachtenswert sind. Sie stellen gemeinsam mit anderen Denkern der heutigen Ostvölker eine Art „Neu-Marxismus“ — oder, wie Merleau-Ponty¹⁴ sagt: eine Art „Neu-Kommunismus“ — dar. Sie sprechen ein gewichtiges Wort bei den Umbildungen des Marxismus als Philosophie¹⁵ und müssen auch irgendwie bei uns beachtet werden.

Wir wählen einen dieser Denker, eben K a r e l K o s i k, aus.

¹² Praha 1963.

¹³ Frankfurt a. M. 1967.

¹⁴ Humanismus und Terror, 2, S. 50.

¹⁵ Vgl. zum Ganzen E. L e m b e r g, Reformation im Kommunismus?, Stuttgart 1967; H. L e f è b v r e, Probleme des Marxismus heute, Frankfurt a. M. 1965 (edition suhrkamp, Nr. 99); W. P o s t, Kritik der Religion bei Marx, München 1969, S. 16 ff.: Überblick üb. d. heutige Marx-Diskussion; L e f è b v r e, Der dialektische Materialismus, Frankfurt a. M. 1967, S. 141 ff.: Henri Lefèbvre und die gegenwärtige Marxinterpretation.

II. Die Wichtigkeit einer philosophischen Anthropologie nach Kosik

Wenn wir hier aus dem Buche über „die Dialektik des Konkreten“¹ gerade die für eine Philosophie des Menschen wichtigen Gedanken auswählen, hängt das zusammen einerseits mit der Bedeutung Kosiks, der „als typischer Beleg für die Renaissance marxistischen Denkens während der letzten Jahre gelten kann“², und ist andererseits bedingt durch den Untertitel seines Werkes, der da lautet „Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt“. Der Marxismus wollte ja gerade in den Arbeiten des jungen Marx eine Lehre vom Humanum, ein „Humanismus“ sein, und auch der heutige Marxismus betont sein Interesse an der philosophischen Anthropologie. Das bekannte Buch von H. Lefèbvre „Der dialektische Materialismus“³ behandelt ja an gewichtiger Stelle „die Produktion des Menschen“⁴ und enthält auch ein Kapitel „Der totale Mensch“, und Marx selbst hat ja schon im Jahre 1843 betont: „Die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selbst“⁵. In diesem Sinne sagt Lefèbvre: „Nach dem dialektischen Materialismus können und müssen die Menschen sich eine totale Lösung vornehmen. Der Mensch existiert nicht von vornherein, metaphysisch. Noch ist das Spiel nicht gewonnen. Die Menschen können alles verlieren. Die Aufhebung tritt niemals schicksalhaft ein. Aber eben deshalb nimmt die Frage nach dem Menschen und dem Geist eine unendlich tragische Bedeutung an, und diejenigen, die etwas von dieser Bedeutung ahnen, mögen die Einsamkeit aufgeben und in eine wirkliche geistige Gemeinschaft eintreten“⁶. Daher muß man wissen, welche Bewandnis es mit dem Menschen und um ihn hat.

Kosik selbst unterstreicht in seinem Buche eindrücklich die Bedeutung einer philosophischen Lehre vom Menschen. Alle Philosophie — so sagt er — ist „vor allem und primär Fragen“ (S. 212),

¹ Lesenswert ist auch Kosiks Artikel „Die Dialektik der Moral und die Moral der Dialektik“, in: Moral und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1968 (ed. suhrkamp, Nr. 29). — Eine Anzeige des Buches „Dialektik des Konkreten“ gibt Alfred Schmidt in FAZ, 28. 5. 1968, S. 23.

² A. Schmidt, FAZ 28. 5. 1968, S. 23.

³ Frankfurt a. M. 1967 (ed. suhrkamp, Nr. 160).

⁴ S. 92 ff.

⁵ Vgl. F. Manthey, Menschliche Existenz nach Karl Marx, in: Königsteiner Studien, 1967, H. 3; Der marxistische Humanismus von Adam Schaff, ebda, 1968, H. 3; Die Religionstheorie von Ernst Bloch, ebda, 1968, H. 1, S. 4 ff.: Hoffnung als Grundeigenschaft menschlicher Existenz.

⁶ Der dialekt. Materialismus, S. 91.

und die einzige und eigentliche Frage, mit der sie sich befaßt „... ist der Mensch und seine Stellung im Weltall oder die Totalität der Welt, die vom Menschen in der Geschichte enthüllt wird, und der in der Totalität der Welt existierende Mensch“ (S. 247). „Der Ausgangspunkt jeder Philosophie ist das Sein des Menschen in der Welt, die Beziehung von Mensch und Kosmos“ (S. 212). Philosophische Anthropologie macht aber den Menschen zur Grundlage aller philosophischen Problematik (S. 241), und daher ist dann auch bei Kosik der Mensch als solcher Gegenstand eines besonderen philosophischen Nachdenkens (S. 239 ff.). Nun ist aber menschliche Existenz derart, daß sie nicht bloß in einer materiellen Wirklichkeit da ist wie andere Lebewesen, sondern daß sie immer in einer Verbindung von Wert und materieller Realität existiert; es gehört zum Dasein des Menschen, daß er sich immer mit sich beschäftigen muß. Daher gab es immer in der Geschichte der Menschheit Anthropologen, die über das Dasein des Menschen nachgrübelten — in neuerer Zeit wären da etwa Heidegger, Buber, Max Scheler zu nennen (S. 240 f.); in früherer Zeit war es vor allem Kant, der die für eine philosophische Anthropologie wesentlichen Fragen so formulierte: 1. was kann ich wissen?, 2. was soll ich tun?, 3. was darf ich hoffen? und 4. was ist der Mensch? Diese vierte Frage aber war ihm und ist auch uns noch die wichtigste. Denn von ihrer Beantwortung hängt auch die Antwort auf die vorhergehenden Fragen ab (S. 243), und daher muß alle Philosophie den Menschen zur Grundlage ihrer Problematik machen (S. 241).

Eine solche philosophische Anthropologie ist besonders wichtig, weil ja nur der Mensch philosophiert und weil gerade das Nachdenken über den Menschen dann auch alle Philosophie über Dinge außerhalb des Menschlichen wesentlich ergänzt (s. 243 f.). Jede Philosophie ist daher immer gewissermaßen auch eine Philosophie des Menschen, zumal da der Mensch die Eigenart besitzt, alles andere zu „anthropomorphisieren“, d. h. auf menschliche Art und Weise zu fassen (s. S. 244). Alles betrachtet und konzipiert der Mensch „menschlich“, angefangen bei sich selbst und seiner praktischen Tätigkeit und endend mit der Betrachtung der Bahn der Himmelskörper (s. S. 242).

Die Probleme der philosophischen Anthropologie sind nach Kosik überaus zahlreich. Beispielsweise kann man nennen: die Frage nach der Verantwortung des Einzelnen — die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens — das „Sich-mühen“ um die Konflikte in der Moral u. ä. m. (s. S. 243). Aber eigentlich gehören alle philosophischen Probleme in eine Anthropologie philosophischen Charakters hinein. Denn auch wenn der Mensch sich von sich zur äußeren Welt hinwendet, wenn er die Gesetze der Natur außer ihm zu erforschen sucht, erforscht er dabei doch eigentlich sich selbst als Menschen. Und wenn der Mensch Geschichte betreibt, so fragt er dabei ebenfalls nach sich. Daher ist dann auch im 20. Jahrhundert die Anthropologie so wichtig geworden, weil sie die Reaktionen des Menschen dieses Säkulums gerade auf diese ihre Zeitepoche darstellt (s. S. 41).

III. Die von Kosik kritisierten bisherigen Anthropologien

Wegen der Wichtigkeit der Anthropologie ist es nicht minder wichtig, daß man eine wahre Lehre vom Menschen aufstellt und ausarbeitet. Man hat nämlich früher den Menschen, um ihn von anderen Lebewesen zu unterscheiden, etwa bloß als „Geist“, als „Subjekt“ (S. 243), als „Subjektivität“ (s. S. 243 f.) aufgefaßt und kam dadurch zu einem ganz falschen Bild des Menschen, der ja nicht nur erkennendes Subjekt ist, sondern ein „handelndes Wesen“ (S. 243) und der nie ohne eine ihn umgebende Welt existiert, ebenso wie es ja auch für uns keine Wirklichkeit ohne den Menschen gibt (s. S. 243 f.). Es gibt kein menschliches Subjekt ohne es umgebende Objektivität, ohne Rasse, Gesellschaft, Geschichte, Welt — wie es ja auch keine Erkenntnis der Welt gibt ohne Kenntnis des Menschen (s. S. 244). Der Mensch ist Mensch nicht nur dann, wenn er einsam ist und mit sich allein beschäftigt, sondern er ist Mensch auch und erst, wenn er „extravertiert“ ist und alles Mögliche zwischen Himmel und Erde überdenkt und untersucht. Nicht der einsame und heimatlose Mensch ist Mensch, sondern der, welcher mit beiden Füßen in der Wirklichkeit der Welt und der menschlichen Gesellschaft steht (s. S. 241).

Neuzeitliche Anthropologien haben diese enge Verbindung des Menschen mit der Wirklichkeit der Welt nicht selten übersehen und sind daher zu falschen Lehren vom Menschen geworden.

1. Der Mensch als „Sorge“

Zu diesen falschen Anthropologien gehört an erster Stelle diejenige, welche den Menschen als „Sorge“ definiert — m. a. W.: die Menschenlehre der Existenzphilosophie. In der Philosophie der Existenz ist der Mensch vor allem Sorge — und zwar ist er soweit Sorge, daß er nicht eigentlich Sorge „hat“, sondern Sorge „ist“. Die Sorge „hat ihn“, und in aller seiner Besorgtheit — und auch in eventueller Sorglosigkeit — ist die Sorge als sein eigentlichstes Wesen verborgen. Er kann die Sorge nie ablehnen. Sie ist ja kein psychischer Zustand, sondern „... die subjektiv transformierte Wirklichkeit des Menschen als eines gegenständlichen Subjekts“ (S. 62). Die Sorge ist „die praktische Engagiertheit des Individuums“ (S. 70). — Was ist das Wesen dieser Sorge? „In der Sorge ist die Gebundenheit des Individuums an die gesellschaftliche Wirklichkeit ausgedrückt und realisiert“ (S. 68). „Als Sorge ist der Mensch in gesellschaftliche Beziehungen verwickelt und hat zugleich eine bestimmte Beziehung zur Natur“ (S. 68 f). Das Verknüpftsein des Individuums in ein Netz von unübersehbaren Beziehungen, das ist die Sorge. „Sorge ist die reine Tätigkeit des isolierten gesellschaftlichen Individuums“ (S. 62), „... ist die praktische Engagiertheit des Einzelnen im Gewirr der gesellschaftlichen Beziehungen“ (S. 63). „Sorge ist die Welt im Subjekt“ (S. 63), d. h.: der Mensch überschreitet gerade als Sorge ständig seine bloße Sub-

jektivität und „... erweist sich als ein Individuum und Bestandteil von verschiedensten Zusammenhängen“ (S. 63). Sorge ist die Verstricktheit des gesellschaftlichen Individuums in das System der gesellschaftlichen Beziehungen auf Grund seines Engagements und seiner totalitären Praxis. Sie ist das Handeln des Individuums als Individuum. Sie ist das Subjekt des Handelns, das sich in Besorgen und Fürsorgen ausdrückt und als Indifferenziertheit und Anonymität erscheint (s. S. 64).

Eng mit der Sorge hängt das „Besorgen“ zusammen. Dieses Besorgen entwickelt die volle Wirklichkeit und macht aus der wirklichen Welt ein Laboratorium und eine Rohstoffbasis (s. S. 69). Denn das Besorgen ist nicht Erzeugen und Bilden einer gegenständlich praktischen Welt, sondern es ist ein Manipulieren mit bereits vorhandenen Dingen (s. S. 65), ein Manipulieren mit bereits Fertigen (s. S. 68). Besorgen heißt: sich der Technik bedienen, ohne sich ihrer Einrichtungen bewußt zu sein (s. S. 68). Besorgen ist „verdinglichte Praxis“ (S. 66), ein Sich-Verhalten in einer „fertigen“ Welt, nicht schöpferisches Gestalten einer wirklichen Menschenwelt; es ist ein Erweisen dessen, daß die Welt „funktioniert“ (S. 66). Besorgen ist ein Sich-Bedienen der „Einrichtungen“, die keine „Werkzeuge“ sind. Man denke an den Unterschied etwa von Hammer und Telefon! Ein Hammer ist ein Werkzeug, das Telefon ist eine Einrichtung, d. i. etwas, was man „besorgt“ (S. 66). Das Besorgen ist ein Dasein in einer starr und tot gewordenen Welt, bei der man längst vergessen hat, daß sie einst vom Menschen gestaltet wurde; es ist eine Erscheinungsform der „abstrakten Arbeit“ (S. 64). Dabei ist der „besorgende“ Mensch Gegenstand unter anderen Gegenständen, mit denen er manipuliert. „Besorgen ist Manipulationspraxis“ (S. 65). Besorgen vollzieht sich in einer Welt bloßer Nützlichkeit, unter totalitär utilitären Einrichtungen, wo nichts mehr Eigenbedeutung hat und alles Einrichtung und Apparat geworden ist (s. S. 67).

Besorgen steht in einem engen Verhältnis zur „Alltäglichkeit“. Es gibt eine „Metaphysik des alltäglichen Lebens“ (S. 62 ff), die eben mit der Sorge zusammenhängt (s. S. 62 ff.), aber auch mit der Geschichtlichkeit des Menschen (s. S. 71 ff). Jede Sorge hat ihre Alltäglichkeit. Alltäglichkeit aber ist die Welt des regelmäßigen Rhythmus, der mechanischen Instinkthaftigkeit, der steten Gefahr, vertraut zu werden mit den Dingen und Menschen, Automatismus der Veränderlichkeit (s. S. 79). Alltäglichkeit, das ist Wiederholbarkeit der Verrichtungen, ist Rhythmus individueller Geschichte, ist Mechanismus des Handelns und des Dahinlebens. Alles ist da bloße „Inventur des Lebens“, das einem immer mehr mechanisch vertraut wird (s. S. 71 ff). Es gibt aber auch eine Alltäglichkeit des Außergewöhnlichen — z. B. im Kriege oder im KZ-Lager. Denn auch hier gibt es eine Austauschbarkeit der Tage und eine Austauschbarkeit der alltäglichen Subjekte (s. S. 71—74).

Mit der Alltäglichkeit verbindet sich dann die Absurdität (S. 79 f), und die Reflexion über die Alltäglichkeit ist eben die Folge dieser Absurdität, in wel-

cher der Einzelne durch die historische Wirklichkeit gestellt wird (s. S. 8). Alltägliches Sein ist *uneigentliches* Sein (s. S. 78), und Alltäglichkeit führt zur *Entfremdung*, aus der eine Art „Religion des Alltags“ werden kann (S. 75) und daher eben als entfremdet enthüllt werden muß (s. S. 52). Alltäglichkeit wirkt auch in die Geschichte hinein (s. S. 71 ff). Alltäglichkeit und *Geschichte* gehören zusammen (S. 76). Denn Geschichte ist nicht das Außergewöhnliche, sondern das Alltägliche, und beim Zusammentreffen von Geschichte und Alltäglichkeit kommt es zum „Umsturz“ (S. 74). Geschichte ist nicht das Außergewöhnliche, nicht das Heldentum, nicht die Erhabenheit (S. 77).

Der Existentialismus sieht also im Menschen „Sorge“; er faßt ihn in seinem „Besorgen“, er stellt ihn in seiner „Alltäglichkeit“ und Gewöhnlichkeit dar. Diese *Menscheninterpretation* ist falsch! Der Mensch als Sorge ist eine bloße Subjektivität, in der die wirkliche Welt untergeht (S. 84), und daher ist es nie der ganze und der reale Mensch, der da als Sorge charakterisiert wird. Zum Menschsein gehört die Welt. Zudem wird diese Weltwirklichkeit in der Sorgeauffassung des Menschen ganz falsch charakterisiert. Sorge wirft den Menschen in eine Welt, die ihm als „fertige“ erscheint, während doch die Welt eine Schöpfung des Menschen ist; er hat ja ihre Einrichtungen geschaffen, und diese sind nicht bloß etwas, womit man manipulieren kann, ohne daß man ihren Gang und ihre Wahrheit zu kennen braucht (s. S. 68). Die Sorge bekümmert sich ferner mehr um die Bedeutungen, die sich hinter der Wirklichkeit verbergen als um die Wirklichkeit selbst; sie bedient sich der menschlichen Sinne, um sich den Weg zu diesen Bedeutungen zu verschaffen, anstatt dazu, die Wirklichkeit in sich aufzuheben (S. 67). Zudem ist die Philosophie der Sorge immer in Gefahr, eine ganz besondere Art der Alltäglichkeit als Alltäglichkeit schlechthin zu fassen und an ihr das Wesen der Alltäglichkeit falsch abzulesen (s. S. 76).

Typisch für Kosik ist, daß er sodann der Sorge-Theorie vorwirft, sie verderbe das eigentliche menschliche Zeiterleben. Der wirkliche Mensch soll vor allem in der Gegenwart leben. Das Individuum als „Sorge“ lebt aber „nicht durch die Gegenwart, sondern durch die Zukunft“ (S. 70). Sorge ist ein Vorgreifen, das die Gegenwart zugunsten der Zukunft entwertet (S. 70). Und dabei erschließt sich in der Sorge ganz und gar nicht der „authentische Charakter der Zukunft“ (S. 70), sondern eben nur etwas Unbestimmtes, das „Sorge macht“.

Kosik betont auch, daß die vom Existentialismus als Charakteristikum des Menschen gefaßte „Sorge“ den Menschen eigentlich entmenschlicht. In der Sorge tritt etwas ins Leben des Menschen, was dem Menschen fremd ist, ein „göttliches Element“ (s. S. 63) — und es geht uns doch nicht um das Göttliche, sondern um das Menschliche!

Sorge ist also nicht das, was den Menschen ausmacht. Die Anthropologie, die auf der Sorge als dem eigentlichen Humanum aufbaut, ist falsch!

2. Der „Homo oeconomicus“

Ein weiteres Bild vom Menschen, das nicht selten gerade in neuester Zeit aufgestellt wird, ist das des „Homo oeconomicus“, das vom Menschen als einem vor allem und wesentlich *wirtschaftlich* tätigen Wesen. Die „Ökonomie“ soll nach dieser Auffassung die eigentliche Welt des Menschen sein (s. S. 190), und es ist nicht selten Marx selbst, dem man diese Interpretation von Welt und Mensch zuschreibt (s. S. 15 f), ohne zu beachten, daß der „ökonomische Marx“ vom „philosophischen“ unterschieden werden muß (S. 160). In dieser Auffassung faßt man allerdings die „Ökonomie“ ziemlich weit. Sie ist da nicht nur die Produktion materieller Güter, sondern zugleich die Produktion auch gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen sich diese Produktion verwirklicht (s. S. 189). In den ökonomischen Kategorien ist dann zugleich das gesellschaftliche Sein fixiert; denn man meint, die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen stünden in einem ganz engen Zusammenhang mit gewissen historischen Entwicklungsstufen der Wirtschaft (s. S. 194).

Wenn wir nach der *Berechtigung* dieser „ökonomischen“ Auffassung des Menschen fragen, so müssen wir zugestehen, daß die ökonomischen Kategorien in der Tat grundlegende Formen der gegenständlichen Existenz des Menschen sind, insofern er ein gesellschaftliches Wesen ist (s. S. 187) und als solches auch wirtschaften muß. In der Tat bestimmen ökonomische Formen den Menschen als *homo oeconomicus* (s. S. 188). Sie sind Existenzformen des gesellschaftlichen Subjekts, und in ihnen sind gesellschaftliche Produktionsverhältnisse fixiert, die das menschliche Bewußtsein unabhängig von ihm durchlaufen (s. S. 192). „Die marxistische politische Ökonomie ist existentielle Philosophie, die die ökonomischen Kategorien als bloße Kennzeichen oder Hinweise auf das verborgene Wesen, die existentielle Situation des Menschen auffaßt“ (S. 159). — Aber man kann nicht alles bloß mit Hilfe der Ökonomie deuten (S. 111), und der Mensch kann nie nur auf ein System des Wirtschaftens reduziert werden (s. S. 95). Gewiß entwickeln sich die subjektiven Eigenschaften des Menschen auch unter dem Einfluß der ökonomischen Verhältnisse, aber sie sind nur Teilaspekte und erklären nie den ganzen Menschen (s. S. 188). Die klassische Ökonomie erfaßt nur eine ganz besondere Sorte von Welt und Mensch. Sie beschreibt die inneren Gesetzmäßigkeiten der „verdinglichten“ Welt als die einer wirklich menschlichen Welt, da sie ja außer dieser verdinglichten Welt keine andere kennt (s. S. 93). Aber diese verdinglichte Welt ist beileibe nicht die ganze Welt. Die ökonomische Wirklichkeit hat gewiß eine größere Wirklichkeit gegenüber anderen Auffassungen der Realität, aber sie geschieht doch durch menschliche Arbeit und Praxis, die nicht nur ökonomisch ist (s. S. 116). Die Auffassung des Menschen als bloßen „wirtschaftenden“ Wesens ist zu eng.

In der klassischen Ökonomie ist der Mensch außerhalb seiner ökonomischen Bedürfnisse kein Mensch mehr, und alle seine anderen Eigenschaften bezeichnet man als „unwirklich“, „privat“, „romantisch“ (s. S. 93) — und gerade das ist falsch und einseitig gesehen. Der ökonomische Menschenbegriff ist konstruiert. Er geht von einem festgelegten System aus und faßt den Menschen als zu diesem System gehörig und von diesem System gestaltet; der Mensch wird nicht als solcher gesehen, sondern im Hinblick auf das System (S. 86 ff u. 89). Man fragt nicht, wie der Mensch in seiner Tatsächlichkeit ist, sondern wie er beschaffen sein muß, um in das betreffende System zu passen (s. S. 90). Man faßt ihn gewissermaßen physikalisch und mathematisch und konstruiert ihn (s. S. 91). Was als homo oeconomicus dargestellt wird, ist nur der Mensch des kapitalistischen Systems, und die Frage nach dem homo oeconomicus ist die Frage danach, wie der Mensch beschaffen sein muß, damit er ins kapitalistische Wirtschaftssystem passe (S. 94). Man identifiziert den Menschen als solchen mit jenem Menschen, dem der Kapitalismus als das beste aller Systeme erscheint (s. S. 87).

Daher schreibt man dann diesem Menschen eine ganze Anzahl von Eigenschaften zu, kraft denen er gerade im Kapitalismus am besten „funktioniert“. Man faßt ihn als ganz und gar rationales Wesen. Man schreibt ihm Egoismus als Grundeigenschaft zu (s. S. 87). Man stattet ihn aus mit Eigenschaften wie Erwerbstrieb, Sporttrieb, rationalistisches Verhalten, Bedachtheit auf eigenen Nutzen (s. S. 88 und 94). All das aber entspricht voll und ganz dem kapitalistischen System, das als solches die Tendenz hat, den Menschen eben in ein nur ökonomisches Wesen zu verwandeln (s. S. 89), ihn zu einem Wesen im Kapitalismus zu machen (s. S. 89). Man faßt ihn als „Bestandteil“ in dem kapitalistischen System und spricht von seinen Eigenheiten als von „Funktionen“, die nur in diesem System denkbar sind und Funktionen eben dieses Systems darstellen (s. S. 86). Es entsteht dabei eine ganz besondere Dialektik von Person und Sache. Personen und Sachen werden vertauscht; es ergibt sich eine „Verdinglichung der Personen“ und eine Art „Personifizierung der Dinge“ (S. 191). Dabei übersieht dieser ökonomische Menschenbegriff total alles Individuelle am Menschen! Das Individuelle schlägt ins Gesetzmäßige um (s. S. 85); der Mensch wird gefaßt als Wesen, das sich „objektivieren“, in ein „objekthaftes Wesen“ verwandeln soll (S. 84) — und das ist es ja gerade, was der Mensch nicht immer, sondern nur im kapitalistischen Wirtschaftssystem tut.

Dazu kommt, daß dieser als „ökonomisch“ charakterisierte Mensch genau der gleiche ist, den wir als Geschöpf und Wesen der „Sorge“ kennen gelernt (S. 90) und als solches abgelehnt haben. Denn „die primäre und elementare Weise, in der die Ökonomie für den Menschen existiert, ist die Sorge“ (S. 62), bloß daß eben beim Übergang des „Sorge“-Menschen zum „ökonomischen“ die objektive Betrachtungsweise zu einer rein „objekthaften“ wird (s. S. 92).

Auch der homo oeconomicus ist nicht der Mensch als solcher — ebenso-

wenig wie der Sorge-Mensch nicht der ganze und wahre Mensch war. Der ökonomische Menschentyp ist der Mensch eines ganz bestimmten, einseitigen und menschengefährdenden Systems, der Mensch in der Epoche des Kapitalismus!

3. Der Mensch als Animal rationale

In enger Beziehung zum rein ökonomisch aufgefaßten Menschen steht sodann der Mensch als „Vernunftwesen“ definiert. Es war vor allem Descartes, der nach Kosik gerade diesen Menschen gelehrt hat, den Menschen der Vernunft.

Diese Descartes'sche „Vernunft“ ist aber nicht die Vernunft schlechthin, sondern die rational verstandene. Sie ist die Ratio, die als vom Individuum ausgehend gefaßt wird (s. S. 97); sie ist eine Vernunft der Rationalisierung (S. 98 f), eine rationalistische Vernunft (s. S. 99). Diese faßt die Wirklichkeit als „zerteilt“ auf, zerteilt in eine rationalistisch faßbare Welt und die irrationale Welt der Werte und Bedeutungen (s. S. 100). Daher ist mit dieser in die irrationale Welt der Werte und Bedeutungen (s. S. 95 und 98). Es besteht in Art Vernunft stets ein Irrationalismus verbunden (s. S. 95 u. 100). Das aber ergibt ein Abihr sogar ein Drang zum Irrationalen (s. S. 95 u. 100). Das aber ergibt ein Absurdum. Das Wirkliche ist entzweit in eine Welt der Rationalisierung und des Irrationalismus (s. S. 100 f u. 98 f), und das ist eben auch die Welt des Kapitalismus (s. S. 100 f), und der sog. rationale Mensch ist nichts anderes als der von Kosik verworfene kapitalistische Mensch. Und daher kann der Mensch als animal rationale im Sinne dieser Ratio nicht als echter und wahrer Mensch aufgefaßt werden.

Aber die Definition des Menschen von der Ratio her ist nicht ganz falsch. Es gibt nämlich noch eine andere Art Vernunft, die dialektische, und wenn wir den Menschen als von dieser beherrscht auffassen, dann kommen wir der Wahrheit schon näher. Die dialektische Vernunft will die Welt nicht einseitig rational erkennen und erklären, sondern sie will die Welt gestalten (S. 97), was die rationale Vernunft nicht vermag (S. 98). Die dialektische Vernunft setzt Widersprüche und hebt sie auf, stellt solche auch in der Wirklichkeit fest und gestaltet ihnen entsprechend die Wirklichkeit. Sie ist als solche nicht außerhalb der Wirklichkeit und sie existiert auch nicht so, daß sie ihre Vernunftig-keit in der Welt realisiert sehen möchte; sie bildet sich als dialektische Vernunft nur so weit, als sie im historischen Prozeß die vernünftige Wirklichkeit bildet (s. S. 103). Sie ist nicht überhistorisch wie die rationale Vernunft; sie ist auch nicht bloß analytisch wie diese. Sie ist kein analytisch-summativer Prozeß, wie die rationalistische Vernunft, sondern dringt von der Erscheinung zum Wesen vor, vom bloßen Teil zum Ganzen. Sie ist ein dialektischer Prozeß der Totalisierung. Sie ist der Prozeß rationaler Bildung der Wirklichkeit, nicht nur die Fähigkeit zu denken. Und diese rationale Bildung der Wirklichkeit ist zugleich ein Prozeß der Realisierung der Freiheit. Die dialektische Vernunft ist eine Negativität, welcher die erreichten Stufen der Erkenntnis und der Realisierung menschlicher Frei-

heit historisch festlegt und jede der Stufen auf dem Wege zur Freiheit durch ihre Einreihung in die Entwicklungstotalität theoretisch und praktisch überschreitet. Die Dialektik ist ein historischer Prozeß (s. S. 103 f) und zu ihren Grundzügen gehört der Historismus (s. S. 103).

Der Mensch ist also in der Tat ein Vernunftwesen, aber nicht das Wesen der unhistorischen, analytischen und abstrakten Ratio, sondern das Wesen der vernünftigen, historisch handelnden Dialektik.

4. Der Mensch als Animal religiosum

Eine weitere, oft gebrauchte Charakteristik des Menschen ist die theologisch beeinflusste, welche den Menschen von Gott her definiert. In der neuzeitlichen Philosophie war es vor allem Max Scheler, der dann in diesem Geiste den Menschen als animal metaphysicum oder religiosum faßte.

Demgegenüber weist Kosik darauf hin, daß unsere Menschenwelt heute total „desakralisiert“ ist und zum mindesten der heutige Mensch nicht mehr religiös verstanden werden kann. Niemand glaubt mehr an Götter, und „Götter existieren nur für den, der sie anerkennt; jenseits der Grenzen unserer Erde verwandeln sie sich in bloßes Holz“ (S. 239). Diese Desakralisierung des Menschen geht aus von der Entsakralisierung der Natur. Die Natur wird heute erfaßt ohne Zuhilfenahme übernatürlicher Kräfte, und ebenso ist dann auch der Mensch ein Wesen, das man ohne Zuhilfenahme übernatürlicher Kräfte erkennen und umformen kann, mit dem man machen kann, was immer man will. Der erste und bedeutendste, der das erkannt hat, war Macchiavelli, welcher betonte, der Mensch sei ein „manipulierbares Wesen“, und die neuzeitliche Naturwissenschaft und Soziologie hat ihm recht gegeben. „Scientismus“ und „Macchiavellismus“ geben uns damit zwei Seiten der Wirklichkeit: die Welt wird einerseits als berechenbar und empirisch verstehbar erfaßt, und andererseits weiß man, daß man wie mit der Natur so auch mit dem Menschen experimentieren kann und daß sich der Mensch durch seine „Praxis“ zu etwas macht.

Doch wenn auch die Götter tot und aus der Natur verbannt sind, wenn sie auch nur „Holz“ sind — Gott als solcher ist eben kein Holz! Er ist vielmehr eine reale, allerdings „wirtschaftliche Beziehung“, und auch die eben genannten „Götter“ sowie auch Heilige und Tempel sind nicht nur Leinwand, Wachs oder Stein, sondern sie sind gesellschaftliche Produkte und dadurch Wirklichkeiten. Sie sind nicht bloß Natur, und deswegen kann die Natur sie nicht erschaffen und ersetzen (s. S. 239). Die Idee „Gott“ — als wirtschaftliche Realität verstanden — hat auf diese Art auch noch in einer entheiligten Welt und Menschheit weiterhin Bedeutung. Ebenso kann der Begriff „Vorsehung“, der ja auch an und für sich ein religiöser ist, nicht einfach fallengelassen werden. Er ist notwendig für unser Verständnis der Geschichte. Man kann ihn ersetzen durch mehr profane Worte wie etwa „unsichtbare Hand“, „List der Vernunft“,

„Absicht der Natur“ (s. S. 229). Aber der Begriff als solcher muß bleiben! „Die Vorsehung begründet und sichert die Vernünftigkeit der Geschichte“ (S. 227), daher können wir diesen Begriff nicht entbehren. Allerdings wissen wir heute, daß es nicht ein übernatürlicher Gott ist, der die Vernünftigkeit und Ordnung in die Geschichte hineinbringt. Der Geschichtsablauf als solcher ist eben vernünftig. Es gibt also die wirtschaftliche Wirklichkeit und den Geschichtsablauf als eine Art göttlicher Realitäten. Aber die Religion als solche stellt keine Wirklichkeit dar. Allerdings gilt auch: „die Religion kann man nicht dadurch materialistisch begreifen, daß man den irdischen Kern der religiösen Gebilde ermittelt, sie auf materielle Verhältnisse reduziert, sondern nur dadurch, daß man in ihr eine verkehrte und mystifizierte Aktivität des Menschen als eines gegenständlichen Subjekts erkennt“ (S. 28). Man kann also den Menschen nicht als animal religiosum definieren, aber man darf und muß doch gewisse, gewissermaßen „göttliche“ Werte, wie etwa das Absolutum oder die Vorsehung als übermenschliche und geschichtliche Realitäten festhalten.

Die außerhalb des Marxismus festgestellten Ideen vom Menschen sind also nach Kosik einseitig und infolgedessen falsch oder zum mindesten schief. Der Mensch ist weder Sorge noch Alltäglichkeit noch Ökonomie noch Geist oder das göttliche oder gottgleiche Geschöpf. Doch muß eine marxistische und der Wirklichkeit entsprechende Anthropologie das übernehmen, was diese Menschenbilder eigentlich aussagen wollen.

IV. Kosiks Lehre vom Menschen

Wie stellt sich nun Kosiks Anschauung vom Menschen positiv dar?

1. Der Mensch als schöpferisches Bewußtsein der Wirklichkeit.

a) Erkennen und Handeln

Menschliches Dasein ist nach Kosik vor allem das Existieren in Beziehung zur Welt (s. S. 212). Diese Beziehung aber verwirklicht sich einerseits durch das Erkennen der Welt, andererseits durch das Handeln in der Welt. Erkennen der Welt geschieht so, daß der Mensch sich der Welt zu nächst gegenüberstellt, daß er Abstand von der Welt gewinnt (S. 21), daß er die Konkretheit der Dinge aufhebt (S. 15). Erkennen ist sodann Reproduktion der Wirklichkeit (s. S. 27). Dabei erscheint dem Menschen die Weltwirklichkeit zu nächst chaotisch; aber in seinem Erkennen trägt er Ordnung in dieses Chaos hinein (s. S. 30 f.). Das menschliche Bewußtsein ordnet, registriert, konstruiert (S. 26), bildet sich einen Sinn der Wirklichkeit (S. 23). Die Menschen treten unabhängig von ihrem erkennenden Bewußtsein in die Welt und ihre Verhältnisse hinein; aber sowie sie „schon einmal“ in diesen Verhältnissen drin sind, gestalten sie

dieselben auch um (S. 237). Ihr dialektisches Denken erweist sich als „kritisch“, indem es die Sachen selbst ergreift (S. 26). Das Subjekt durchwandert die Welt und verändert dabei sich selbst und die Welt (s. S. 181). Es ist das eine wahre „Odyssee des Geistes in der Welt“ (S. 180 f.).

Der Mensch ist damit jenes Wesen, das die Wirklichkeit erkennt, abbildet, schafft, gestaltet, durchwandert.

Falsch ist die bloß naturalistische Interpretation des menschlichen Bewußtseins, wonach dieses eine bloß biologische Funktion sein soll, eine bloße Anpassung und Orientierung des menschlichen Organismus innerhalb seines Milieus, ausgezeichnet durch zwei Grundfunktionen: Impuls und Reaktion. Solches Bewußtsein haben vielleicht die außermenschlichen Organismen; der Mensch aber hat ein Bewußtsein, das mehr ist. Eine Fassung des Bewußtseins als eine bloß biologische Funktion erfaßt nie und nimmer das Spezifikum des Menschen. „Das menschliche Bewußtsein ist die Aktivität des Subjekts, die die gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit als die Einheit von Sein und Bedeutung, Realität und Sinn gestaltet“ (S. 239). Menschliches Bewußtsein ist eben Erkennen und Gestalten der Wirklichkeit.

b) Die Wirklichkeit des Menschen

In diesen Ausführungen Kosiks eben begegnete uns mehrfach das Wort „Wirklichkeit“. Was bedeutet nun aber Wirklichkeit bei ihm? — Wirklichkeit — so führt er aus — ist nicht ein Chaos von Begebenheiten, sondern eine Einheit, zusammengesetzt aus den Begriffen und den Subjekten dieser Begebenheiten, eine Einheit aus den Verhältnissen und der Bildung dieser Verhältnisse sowie die Fähigkeit, diese zu transzendieren (s. S. 146). Wirklichkeit ist ein strukturiertes, sich entwickelndes, sich bildendes Ganzes (S. 36). Sie ist mehr als die bloße Summe der Fakten (s. S. 37). Sie setzt sich aus „Systemen“ zusammen; sie ist ein Komplex von Elementen, die sich gegenseitig beeinflussen (S. 39). Die Wirklichkeit ist eine „dialektische Struktur“ (S. 39). Sie ist nicht die Summe von Fakten, sondern ein strukturiertes Ganzes (S. 43 u. 45). Es gibt in ihr „Substanzen“, die nichts anderes sind als bewegte Sachen oder Sachen in Bewegung (S. 28). Die Wirklichkeit ist dynamisch (s. S. 28).

Die so gezeichnete Wirklichkeit kann nun auf vielfache Weise aufgefaßt werden. Es gibt verschiedene Bilder der Wirklichkeit und damit „verschiedene Welten“. Der Schlüssel zu einer jeden dieser „Welten“ ist ein je anderer (S. 22), und der Mensch muß sich entscheiden, welchen „Schlüssel“ und damit welche „Welt“ er wählt. Der Naturwissenschaftler faßt die Welt rein physikalisch, der Biologe biologisch, der Künstler ästhetisch. Aber diese verschiedenen Wirklichkeitsbilder sind eben bloß Bilder, nie das eigentliche Ganze der Wirklichkeit (S. 24). Jede als besondere Welt aufgefaßte Sache ist ja nur ein Bestandteil des Ganzen (s. S. 25), und all diese Bilder treten als Teile aus dem

Ganzen hervor und erscheinen auf einem Horizont (s. S. 25). Je nach dem gewählten Bilde erfaßt man nun die Wirklichkeit entweder als „Welt ohne den Menschen“ oder als „Welt mitsamt dem Menschen“, d. h. als Welt, betrachtet als menschliches Projekt (S. 244). Die „Wirklichkeit ohne Mensch“ ist niemals die ganze und die „authentische Wirklichkeit“; sie ist bloß eine der Formen, in welcher der Mensch die Wirklichkeit sich geistig aneignet und reproduziert; sie ist z. B. das bloß naturwissenschaftliche Bild der Welt (s. S. 244), und dieses Bild ist einseitig, ist künstlich, ist nie die ganze Wirklichkeit umfassend. Die Wirklichkeit ohne den Menschen ist keine „authentische Wirklichkeit“ (S. 243). In die Wirklichkeit als Ganzheit muß auch der Mensch hinein. Die Wirklichkeit „... ist die Wirklichkeit der Natur als absoluter Totalität, unabhängig nicht nur vom Bewußtsein des Menschen, sondern auch von seiner Existenz, und sie ist die Wirklichkeit des Menschen, der in der Natur und als Bestandteil der Natur die gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit erschafft, die über die Natur hinausragt und der in der Geschichte seine Stellung im Weltall definiert“ (S. 245). Wirklichkeit ist dann der praktische Prozeß der Produktion des gesellschaftlichen Menschen (S. 187). Die ganze wirkliche Welt offenbart sich als ein Projekt des Menschen und „die Welt ist nur insoweit da, als der Mensch existiert“ (S. 243). Wirkliche Welt ist die „Realisierung der Neuen und eine (S. 18), und menschliche Wirklichkeit ist eine Produktion des Neuen und eine Reproduktion des Vergangenen durch eben den Menschen (S. 148). Der Mensch darf und kann die Wirklichkeit nie ohne sich betrachten; denn dann verfälscht er sie. Und er macht auch sich selbst zum bloßen Teil einer mathematisch-physikalischen Welt, zu einem berechenbaren Bestandteil eines entworfenen Systems und tritt in diesem System auf als Theoretiker, Mathematiker, Physiker (s. S. 244 f), aber er erkennt nicht die volle Wirklichkeit und er verfehlt sich selbst als Mensch. Der Mensch ist dabei „... nicht in sich und seine Welt eingeschlossen. Weil er die menschliche Welt bildet, eine gegenständliche und gesellschaftliche Wirklichkeit und die Fähigkeit hat, über die Verhältnisse und Voraussetzungen hinauszugehen, begreift und erklärt er auch die außermenschliche Welt, das Weltall und die Natur. Das Vordringen des Menschen in die Geheimnisse der Natur ist möglich aufgrund der Gestaltung der menschlichen Wirklichkeit“ (S. 122).

Der Mensch lebt also in einer Welt und Wirklichkeit, die seine Schöpfung ist. Er verleiht ihr Bedeutung und gestaltet sie. Das Tier ist in der Welt und an deren Bedingungen gefesselt (S. 222) und ist damit ein bloßer Bestandteil der Welt, ja ihr Geschöpf. Der Mensch aber kann mit Hilfe seines Denkens die ganzen chaotischen Vorstellungen von der Welt transformieren und bildet aus ihnen ein klares Ganzes von Begriffen, in dem er die Welt begreift und bestimmt (s. S. 31). Zum dialektischen Ganzen der Welt „gehört die Bildung des Ganzen und die Bildung der Einheit, die Einheit der Gegensätze sind ihre Genesis“ (S. 45). Daher gehört zur Welt eben auch das Ordnungsprinzip durch die

unvergängliche Wirklichkeit der Werte (s. S. 145). Allerdings ist dabei zu beachten, daß der Mensch zwar die Welt gestaltet und die Natur umgestaltet; seine eigene gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit aber kann er immer nur revolutionär verändern, weil er ja diese Wirklichkeit selbst geschaffen hat (S. 17 f). Er verändert sie durch die Dialektik, welche die revolutionäre Methode der Umgestaltung der menschlichen Wirklichkeit ist.

Wirklichkeit ist also die Welt, in welcher der Mensch lebt und aus welcher er nicht hinausgedacht oder weggenommen werden kann. Diese Welt muß der Mensch in ihrer Totalität ergreifen. An aller Welterfahrung muß die Gesamterfahrung Anteil haben (S. 23). Der Mensch muß den Standpunkt der konkreten Totalität einnehmen (s. S. 34 f) und den Begriff der konkreten Totalität fassen (s. S. 41), wobei diese Auffassung genetisch-dynamisch sein muß (S. 54). „Die Totalisierung ist ein Prozeß der Produktion und Reproduktion des Lebens und Verjüngens“ (S. 148). Und „die Bildung der Totalität als einer Bedeutungsstruktur ist . . . gleichzeitig ein Prozeß, in dem der objektive Inhalt und die Bedeutung aller ihrer Elemente und Teile real herausgebildet wird“ (S. 55). Die Fähigkeit und der Prozeß der Totalisierung sind immer „sowohl eine Voraussetzung als auch ein historisches Ergebnis“ (S. 148).

Der Mensch erkennt die Natur als absolute und unerschöpfliche Totalität. In dieser Totalität gibt es Gegensätze; aber Totalität ohne Gegensätze ist leer, Gegensätze ohne Totalität sind formal und willkürlich (s. S. 56)! In der Geschichte definiert sich der Mensch zwar gegenüber der Natur unablässig durch die Beherrschung der Naturkräfte, durch die Erkenntnis der Naturgesetze, durch Mythen und Dichtungen. Aber bei allem Fortschritt seines Erkennens und Beherrschens existiert die Natur doch weiterhin ihm gegenüber als absolute Totalität (s. S. 245). „Der Mensch existiert in der Totalität der Welt, aber zu dieser Totalität gehört er selbst mit seiner Fähigkeit, die Totalität der Welt im Geiste zu reproduzieren“ (S. 246). Und „erst wenn der Mensch in den Entwurf der Wirklichkeit hineingenommen und die Wirklichkeit als Totalität von Natur und Geschichte begriffen wird, sind die Voraussetzungen geschaffen für die Lösung der philosophischen Problematik des Menschen“ (S. 246).

Dabei erkennen wir jedoch: die Wirklichkeit ist dualistisch aufgebaut. Sie ist eine Einheit aus Wesen und Erscheinung (s. S. 10). Die Aktivität der Erscheinung gibt uns die Offenbarung des Wesens (s. S. 13). Doch ist das Wesen nicht wirklicher als die Erscheinung, und die Erscheinungen sind nicht realer als das Wesen. Beide gehören zusammen. Bei Isolierung voneinander verlieren beide ihre Wirklichkeit. Doch um das eine wie das andere zu erkennen, muß man erkennend Erscheinung und Wesen trennen (s. S. 13). Denn „ohne Zweiteilung keine Erkenntnis“ (S. 13), und „Erkennen ist Zweiteilung“ (S. 12). Um das Wesen zu erkennen muß man einen „Umweg“ machen; Erkenntnis ist „Gewaltanwendung“. Die „Dinge an sich“ müssen sich wandeln zu „Dingen für

den Menschen“. Dabei erkennt der Mensch die Dinge aber nur so, daß er sie gestaltet. Denn er ist primär ja eben das gestaltende Wesen (s. S. 21). Die Erscheinungsgestalt der Dinge ist das natürliche Produkt der tagtäglichen Praxis (s. S. 82).

Die „Sache selbst“ zeigt sich aber dem Menschen nicht unmittelbar. Sie gibt sich nur auf einem „Umwege“, und dieser Umweg — das ist die Philosophie, das ist auch die Wissenschaft. Philosophie und Einzelwissenschaften sind nicht das Gleiche (s. S. 160), aber beide helfen uns, das nicht unmittelbar gegebene Wesen der Dinge zu enthüllen, ihre Struktur zu entdecken und dadurch zur „Sache selbst“ zu kommen. Philosophie und Wissenschaft unterscheiden „Vorstellung“ und „Begriff“ der Sache, und beide stellen sich dar als zwei Arten menschlicher Praxis. „Die wissenschaftliche Methode ist das Mittel, mit dessen Hilfe die Fakten dechiffriert werden“ (S. 49). Damit tritt die Wirklichkeit dem Menschen gegenüber erst als Bereich sinnlich-praktischer Tätigkeit, praktisch-utilitarisch engagiert. Die Erscheinungen sind erst pseudo-konkret, mehr verbergend als enthüllend, aber in ihnen tritt das Wesen hervor, das dann in den Erscheinungen durch das philosophische Nachdenken entdeckt wird. Die Philosophie ist daher eine unabdingbare echt menschliche Tätigkeit. Will der Mensch sein und bleiben, muß er philosophieren. Denn Philosophie ist das systematische und kritische Bestreben, das Wesen der Sache zu erfahren und zu erfassen (s. S. 12).

Allerdings gibt es neben der Philosophie noch eine weitere Tätigkeit, um Sein und Wesen zu erfahren — die Kunst (s. S. 125). Auch „im künstlerischen Werk spricht die Wirklichkeit den Menschen an“ (S. 127), und Poesie ist nicht minder Wirklichkeit als etwa Ökonomie (s. S. 115 f). „In der großen Kunst öffnet sich dem Menschen die Wirklichkeit“ (S. 125), und alle Diskussionen über Probleme der Kunst verlangen vom Menschen eine besondere bewußte oder unbewußte Konzeption der Wirklichkeit (s. S. 115). Aber Kunst ist nicht nur Ausdruck der Wirklichkeit. Sie gehört auch zur Wirklichkeit und bildet diese Wirklichkeit, und zwar ist zugleich Ausdruck der Wirklichkeit und bildet diese Wirklichkeit, und zwar nicht vor oder neben dem Werk als solchem, sondern im Werk (s. S. 123). Jedes Kunstwerk ist eine gesellschaftliche Wirklichkeit (s. S. 129) und ein gesellschaftliches Äquivalent (s. S. 114 ff).

c) Das aktive Umgestalten der Wirklichkeit durch den Menschen

Das vor allem im philosophischen Tun des Menschen geschehende Erkennen der Wirklichkeit, das Fortschreiten von den Erscheinungen zum Wesen der Dinge ist aber nie ein bloßes Schauen der Wirklichkeit, sondern immer ein aktives Umgestalten derselben. Das Wesen der Dinge wird nicht durch Intuition erkannt, sondern durch Aktivität (s. S. 22). Das Erkennen hat einen überaus aktiven Charakter (s. S. 27). Der Mensch ordnet sich erkennend nicht

bloß in ein übergeordnetes und gesetzmäßiges Ganzes ein (s. S. 84 ff), sondern jede Erkenntnis ist ein Handeln, ein Eingriff in die Wirklichkeit. Im Erkenntnisprozeß eignen wir uns die Dinge an (s. S. 22). Das menschliche Bewußtsein erkennt die Welt nur dadurch, daß es aktiv in sie eingreift; und dadurch eben erkennt dann das die Welt erkennende Subjekt auch sich selbst (S. 181). Welt, Weltprozesse, Welt Dinge erkennen wir nur, insoweit wir sie gestalten. Wir erkennen die Weltwirklichkeit nur dann wahrhaft, indem wir diese Wahrheit „realisieren“. Wahrheit wird nie als bloße Theorie erkannt, Wahrheit wird „realisiert“. Wahrheit „geschieht“. Und zwar muß die Wahrheit der Wirklichkeit vom Menschen realisiert werden (S. 81). Damit vollbringt er eine Humanisierung der Wirklichkeit. Er schafft eine menschliche Welt, in welcher er seine menschlichen Absichten verwirklicht (s. S. 202). Natur erscheint dann dem Menschen als „humanisierte Natur“ (S. 69), und an ihrer Humanisierung arbeitet sich der Mensch zum Menschen empor (S. 21). Dieser Prozeß der „Vermenschlichung des Menschen“ ist unendlich (S. 56). In Zivilisation und Kultur entdeckt der Mensch die wahre Wirklichkeit des Humanum (s. S. 20). In Industrie, Technik, Wissenschaft, Kultur ist die bloße Natur humanisiert und ist ihr eigentliches Erkennen und Beherrschen erst dem Menschen und seiner Gesellschaft möglich (s. S. 245).

Daher eben muß die Wahrheit der Wirklichkeit durch den Menschen „realisiert“ werden. Diese Realisierung geschieht, indem der Mensch sich entscheidet, „in Authentizität zu leben“ und die „Authentizität zu realisieren“ (S. 83). Das aber bedeutet: er muß sich entschließen, in einer freien Welt zu existieren! Diese Entscheidung für eine authentische — und das heißt: freie — Welt ist eine existentielle Entscheidung. Sie ist aber keine existentialistische! Im Existentialismus verändert nämlich der Mensch nicht die Welt, sondern er verändert bloß seine Haltung zur Welt (s. S. 83). In der Entscheidung aber, die Kosik meint, verändert er, gestaltet er, schafft er eine neue Welt. Sein Wesen und sein Dasein bleibt dabei unverändert und unantastbar. Denn wenn ihn die Natur absorbierte, würde sie sich selbst vernichten (S. 246). Er bleibt aber nicht eingemauert in diese seine Subjektivität, sondern hat die Fähigkeit, abzuscheiden und durch seine Praxis die Dinge zu erkennen wie sie sind (s. S. 246).

Zu diesem Behuf muß aber der Mensch in sich auch den Sinn für die Wirklichkeit ausbilden. Wenn er das versäumt, kann er die Wirklichkeit nicht erkennen und nicht gestalten. „Der Mensch muß einen entsprechenden Sinn entwickelt haben, damit die Gegenstände, Begebenheiten und Werte für ihn einen Sinn erhalten“ (S. 136). Und wer diesen Sinn nicht hat, für den ist alles sinnlos! Wenn er aber diesen Sinn nicht ausgebildet hat, dann fehlt ihm auch der Sinn für das Menschliche überhaupt (s. S. 130). Denn das Wahrnehmen und Gestalten der Wirklichkeit ist immer zugleich ein historisch-gesellschaftliches Produzieren der Welt. Der Mensch ist ein Wesen, „... dessen Sein durch die praktische Produktion der gesellschaftlich-menschlichen Wirklichkeit und durch die

geistige Reproduktion der menschlichen und außermenschlichen Wirklichkeit, der Wirklichkeit überhaupt charakterisiert ist“ (S. 247).

d) Begegnung von Mensch und Wirklichkeit

Der Mensch ist damit das Wesen, in welchem sich außermenschliche Wirklichkeit und das menschlich-gemeinschaftliche Geschehen begegnen (s. S. 246 f). Er ist damit das „gegenständliche Subjekt“ (S. 28), und „das Wesen des Menschen ist die Einheit von Gegenständigkeit und Subjektivität“ (S. 122). „Die Existenz des konkreten Menschen streckt sich in dem Bereich zwischen seiner Nichtreduzierbarkeit, seiner Möglichkeit also, das System zu überschreiten und dem faktischen Eingegliedertsein, dem praktischen Funktionieren im System“ (S. 95). „Das gegenständliche Tun, das die Natur umgestaltet und Bedeutungen in sie hineinschreibt, ist ein einheitlicher Prozeß, der aus Notwendigkeit und unter dem Druck äußerer Zweckmäßigkeit stattfindet, aber gleichzeitig die Voraussetzungen der Freiheit und des Schaffens realisiert“ (S. 207). Der Mensch begreift die Totalität dialektisch (s. S. 44); er reproduziert geistig und gedanklich die Wirklichkeit (s. S. 34); er konkretisiert sie und bildet sie zum Ganzen (S. 54); er erkennt ihre Funktionen als Chiffren der Wirklichkeit (s. S. 49) — und zugleich gestaltet er sich dadurch selbst als Mensch. Der Naturalismus unterstrich einseitig die Eingliederung des Menschen in eine materielle Welt — der Transzendentalismus betonte übertrieben die Autonomie des Geistes. Beide Systeme trennten von einander Aktivität und Materialität, Wirklichkeit und Bedeutung. Kosiks Interpretation des Menschen faßt beides zusammen: der Mensch gestaltet die Welt — aber es gibt keinen Menschen ohne Welt und umgekehrt (vgl. S. 239 f).

Der Mensch ist damit jenes Wesen, das die Wirklichkeit sie gestaltend erkennt und sie erkennend gestaltet. Er unterscheidet sich von der Welt und gehört doch zur Weltwirklichkeit. Er steht der Welt gegenüber und schafft sie doch. Er allein ist zugleich wirklich und um diese Wirklichkeit wissend.

2. Der Mensch als Wesen der Praxis

Im Zusammenhang mit dem Menschen als dem allein die Wirklichkeit erkennenden und zugleich behandelnden Wesen steht die Auffassung Kosiks, der Mensch sei das Wesen der „Praxis“. Praxis ist nach ihm die spezifische Art menschlichen Seins (s. S. 219). Praxis ist die Sphäre menschlichen Daseins. Durch sie verschafft sich der Mensch Zugang zum Sein und zu sich selbst. Praxis durchdringt den Menschen in seiner Totalität. Sie ist keine bloße Eigenschaft des Menschen, die ihm etwa außen anhängt, sondern sie ist der Mensch selbst (s. S. 219). „Die Praxis ist eine Enthüllung des Geheimnisses des Menschen

als seinschaffenden Wesens, eines Wesens, das eine (gesellschaftlich-menschliche) Wirklichkeit bildet und dadurch die (menschliche und außermenschliche) Wirklichkeit . . . begreift und darlegt“ (S. 218). Praxis ist die Bestimmung des menschlichen Seins als Gestaltung der Wirklichkeit (s. S. 218). Und die Einheit von Theorie und Praxis ist das oberste Postulat einer jeden, die Wirklichkeit erfassenden Philosophie (s. S. 213). Sie ist „nicht das Eingeschlossensein des Menschen in ein Idol der Gesellschaftlichkeit und sozialen Subjektivität, sondern die Offenheit des Menschen gegenüber der Wirklichkeit und dem Sein“ (S. 222). Praxis ist die „schaffende Aktivität des Menschen“ (S. 147), die tätige und historisch sich produzierende Einheit von Welt und Mensch, Materie und Geist, Subjekt und Objekt, Theorie und Handeln, Erkenntnistheorie und Ontologie. Praxis ist der Zentralbegriff der materialistischen Philosophie des Menschen (S. 213). Sie charakterisiert ihn kurz und ganz informierend. Denn Praxis hat nur der Mensch; Maschinen und Hunde sind Dinge oder Wesen ohne Praxis!

Die wirkliche Welt ist die Welt der menschlichen Praxis (s. S. 18). Durch die Praxis überzeugt sich der Mensch von der Echtheit oder Unechtheit der Welt (s. S. 79). Das Verstehen der Wirklichkeit ist nur möglich dank der Aufgeschlossenheit aus der Praxis heraus, und die Praxis ist der eigentlich seinschaffende Prozeß. Die Praxis schafft als menschlich-gegenständliche Tätigkeit die realen Verhältnisse und Umstände (S. 126). Sie schafft die „Ontologie“ als Möglichkeit, das Sein zu verstehen. Grundlage der Praxis ist das menschliche Bewußtsein, indem es Reflex und Projekt zugleich ist (s. S. 123). Und in der Praxis enthüllt sich das Weltall und seine Wirklichkeit in ihrem Sinn genauso wie der Mensch. „Die Verhältnisse und der Mensch sind konstitutive Elemente der Praxis, die ihrerseits die Grundbedingung für jegliche Transzendenz der Verhältnisse ist“ (S. 238). Der Mensch hat einen seinsbildenden Charakter qua praxis zu transzendieren (s. S. 147). Der Mensch kann nur aus und durch die Praxis erkannt werden, nicht von seinem Bewußtsein aus und nicht von der Materie her (s. S. 247).

In der Praxis hat man zwei Momente zu unterscheiden: 1. das Moment der Arbeit und 2. das existentielle Moment. In diesem zweiten Fall führt die Praxis menschliche Bedeutungen in das natürliche Material hinein. Sie gestaltet auch das menschliche Subjekt aus in Angst, Freude, Hoffnung, Abscheu. Denn diese sind nicht nur passives Erleben, sondern Realisierung menschlicher Freiheit. Aus der bloßen gegenständlichen Beziehung zur Natur kann Freiheit nicht entstehen. Freiheit entsteht aus dem Bewußtsein der Praxis. In der Praxis bildet sich die Offenheit des Menschen gegenüber der Wirklichkeit. Durch die Praxis durchbricht der Mensch sein Eingeschlossensein in seine Animalität und in die anorganische Natur und konstituiert er seine Beziehung zur Welt als einer Totalität. Er tritt durch sie in Verbindung mit der Totalität der Welt. Denn ohne den Menschen und seine Praxis ist die Welt keine Totalität, sondern bleibt immer nur Fragment. Aber diese Totalität der Welt umschließt auch den Menschen — und zwar so wie

sie sich ihm enthüllt und wie der Mensch im Enthüllen dieser Totalität erfaßt wird (s. S. 224).

Dank der Praxis ist der Mensch ein anthropo-kosmisches Wesen (s. S. 223). Dank ihr gestaltet er seine Wirklichkeit (S. 116) als eine menschliche. In ihr vollzieht sich die Entwicklung des Menschen als ein praktischer Prozeß der Trennung von Menschlichem und Nichtmenschlichem (S. 79). Auch die menschlich-gesellschaftliche Wirklichkeit wird durch die Praxis geschaffen. Geschichte ist „praktisches Geschehen, in dem sich Menschliches und Nichtmenschliches scheidet“. Was menschlich ist und was nicht menschlich, steht nicht von vornherein fest, sondern wird in der Geschichte durch die praktische Unterscheidung bestimmt (S. 219). Vergegenständlichte Praxis ist die Grundbedingung der Geschichte. Sie ist gewissermaßen das ewig Dauernde im geschichtlichen Prozeß, die eigentliche Vernunft im Prozeß der Geschichte. Das menschliche Subjekt ist konstitutiv durchdrungen von der Vergegenständlichung der menschlichen Praxis (S. 79). Die menschliche Praxis ist der Schauplatz der Metamorphose, welche das Objektive in das Subjektive umkehrt. Sie ist der Mittelpunkt, in dem menschliche Absichten sich realisieren und Gesetzmäßigkeiten der Natur sich enthüllen. Sie vereint Kausalität und Zweckmäßigkeit (s. S. 123).

Wenn wir den Menschen kurz und bündig charakterisieren wollten, könnten wir einfach — wie oben — sagen: der Mensch ist das Wesen der Praxis — und es gibt kein anderes Wesen, das Praxis hat und Praxis ausübt.

3. Der Mensch als das arbeitende Wesen

Eng mit dem Begriff der „Praxis“ ist — wie dort kurz erwähnt — die Erscheinung der Arbeit verbunden. Der Mensch ist das „arbeitende Wesen“ genauso wie er das Wesen der Praxis ist.

Zwei Dinge unterscheidet Kosik bei seiner Analyse der Arbeit: 1. Arbeit im philosophischen Sinne — d. h. Philosophie der Arbeit, und 2. Arbeit im ökonomischen Verständnis, d. i. die Ökonomik der Arbeit. — Arbeit im philosophischen Sinne ist alles gegenständliche Tun des Menschen, in welchem er die gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit bildet. Das konstitutive Element der so verstandenen Arbeit ist die Gegenständlichkeit. Das Ergebnis der Arbeit ist ihr dauerndes Produkt, welches die „Inkarnation der Arbeit“ darstellt und die zeitliche Sukzession aufhebt. „Im Arbeitsprozeß der Gegenwart werden die Ergebnisse der vergangenen Arbeit verändert und die Absichten der zukünftigen realisiert“ (S. 203). Der gegenständliche Charakter der Arbeit ist eine Äußerung des praktischen Wesens des Menschen als eines gegenständlichen Subjekts und sie hinterläßt etwas, was unabhängig von ihr dauert. Es ist charakteristisch für die Arbeit, daß sie eben „gegenständlich“ ist: sie fertigt einen dauernden Gegenstand

die Gegenwart, entwickelt er aus dieser die Zukunft, lernt er aus der Vergangenheit. In der Arbeit enthüllt sich dem Menschen die Dreidimensionalität des zeitlichen Seins (s. S. 201). Diese Dreidimensionalität ist eine Funktion der Arbeit, und daher ist sie die konstitutionelle Dimension menschlichen Seins. Die Dreidimensionalität beruht nämlich auf der Vergegenständlichung, und ohne Vergegenständlichung gäbe es keine Abwandlung der Zeiten. Die Dreidimensionalität offenbart sich dem Menschen gerade in seiner Arbeitstätigkeit (s. S. 221). „Die Vergangenheit, die in der Gegenwart konzentriert, d. h. in dialektischem Sinne „aufgehoben“ ist, bildet die menschliche Natürlichkeit, die „Substanz“, die sowohl die Gegenständlichkeit wie die Subjektivität, die materiellen Beziehungen und vergegenständlichten Kräfte wie die Fähigkeit, die Welt zu „sehen“, sie durch die verschiedenen Modi der Subjektivität, d. h. wissenschaftlich, künstlerisch, philosophisch usw. zu deuten, umschließt“ (S. 147 f.).

Eng verbunden mit dem Zeiterlebnis ist das Phänomen des menschlichen Gedächtnisses. Es ist die Fähigkeit der Überwindung des Zeitlichen und Momentanen und bewahrt nicht nur auf und „vergegenwärtigt“, sondern ist eine historische Fähigkeit und Struktur. Es nimmt das Vergangene hinein in eine Struktur der Gegenwart und Zukunft. Die Vergangenheit integriert dank dem Gedächtnis sich in die schaffende Aktivität des Menschen. Diese Integrierung ist zugleich eine Neubewertung der Vergangenheit (s. S. 147).

Im Zusammenhang mit dem Zeiterleben steht sodann bei Kosik auch das Erleben des Todes. Der Mensch — darum weiß auch Kosik — ist das einzige Wesen, das um seinen Tod weiß. Wohl betont dieses auch die Philosophie der Existenz, aber diese entstellt nach der Meinung Kosiks diese Wahrheit, indem sie aus der Endlichkeit der Existenz auf deren Vergegenständlichung schließt. Sie verbindet dann auch diese Theorie mit der Form der Flucht vor der Autorität und definiert dann den Menschen als „das Sein zum Tode“ (S. 204). Diese existentialistische Deutung des Menschen aus seiner gegebenen Todesverfallenheit ist nicht richtig. Der Mensch erkennt nämlich seine Todesverfallenheit erst in und dank seiner Arbeit. Denn die Arbeit eröffnet ihm den Ausblick auf die Zukunft (S. 219), und dieser Blick in die Zukunft läßt ihn auch die Vergangenheit und damit die Vergänglichkeit erkennen, und daher weiß er auch um sein Ende. „Der Mensch weiß von seiner Sterblichkeit nur deshalb, weil er auf Grund der Arbeit als eines gegenständlichen Tuns in der gesellschaftlich-menschlichen Wirklichkeit die Zeit einteilt. Ohne das gegenständliche Tun, in dem die Zeit in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit eingeteilt wird, könnte der Mensch nichts von der Sterblichkeit wissen“ (S. 204).

Es ist auch nicht wahr — wie in der Existenzphilosophie manchmal behauptet wird —, daß der Mensch die Kultur erzeugt, um sich vor seiner Sterblichkeit zu schützen. Der Mensch entdeckt im Gegenteil seine Sterblichkeit und Endlichkeit erst auf Grund der Zivilisation — auf Grund der Vergegenständlichung (s. S. 219).

5. Der Mensch als das geschichtliche Wesen

Wir charakterisierten nach Kosik soeben den Menschen als das zeitliche Wesen. Im Zusammenhang damit ist aber der Mensch auch das geschichtliche Wesen, und jede Epoche der Geschichte ist ein Knotenpunkt in der Dreidimensionalität der Welt (s. S. 234). Der Mensch ist das reale historische Subjekt (s. S. 56). „Die menschliche Wirklichkeit ist keine vorgeschichtliche oder übergeschichtliche, sondern wird in der Geschichte gebildet“ (S. 145). In der Geschichte schafft der Mensch sich selbst. Erst in der Geschichte wird der Mensch Mensch. Er „vermenschlicht“ sich in der Geschichte. Die Geschichte ist die Explikation der menschlichen Möglichkeiten in der Zeit. Der Sinn der Geschichte liegt dabei in der Geschichte selbst. Es ist die Bildung des Menschen und der Menschlichkeit, die den Sinn der Geschichte darstellt. Der Mensch schafft sich selbst in der Geschichte, bevor er sich als geschichtliches Wesen erkennt. Der Mensch lebt dabei nicht in zwei von einander getrennten Sphären, sondern ist immer zugleich sowohl in der Natur wie in der Geschichte (s. S. 245). „Das allgemein Menschliche reproduziert sich in jeder Epoche als Ergebnis und als Besonderes“ (S. 143).

„Als geschichtl. und damit gesellschaftl. Wesen humanisiert der Mensch die Natur, aber er erkennt und anerkennt sie auch als absolute Totalität, als sich selbst genügende causa sui, als Bedingung und Voraussetzung der Humanisierung“ (S. 245).

Menschliche Existenz ist Geschichte — aber andererseits ist menschliche Existenz auch Voraussetzung dafür, daß es überhaupt eine Geschichte gibt und daß es sie geben kann. Die Kontinuität der menschlichen Existenz ist die Geschichte, und umgekehrt: Geschichte ist die Kontinuität der menschlichen Existenz. Damit hängt zusammen, daß Geschichte auch ein gesellschaftliches Phänomen ist und daß zugleich jedes gesellschaftliche Phänomen eine historische Tatsache darstellt (s. S. 43). Die historische und die gesellschaftliche Wirklichkeit existieren in ihren Produkten (S. 145).

Eine der wichtigsten philosophischen Fragen ist, sich darüber klar zu werden: Was ist Geschichte? Wie ist Geschichte möglich? Wie verändert sich Geschichte? (s. S. 225). — Die historische Wirklichkeit existiert im Dualismus von empirischer Faktizität und einem Reich überempirischer Werte. Und ihre Einheit liegt in dieser Spaltung (s. S. 145). Die klassische Geschichtsphilosophie formt diese Tatsache so, daß sie sagt: in der Geschichte herrscht die Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit (s. S. 229); in der Geschichte gibt es Freiheit und Notwendigkeit (s. S. 224 ff.). Freiheit ist der historische Raum, der durch die Aktivität eines historischen Körpers — der Klassen, der Gesellschaft, der Individuen — realisiert wird (s. S. 239). Menschliche Freiheit kommt nicht aus natürlicher Kausalität und kann aus ihr nicht abgeleitet werden (s. S. 239). „Freiheit ist kein Zustand, sondern die historische Aktivität, die die entsprechenden Formen des menschlichen Zusammenlebens, d. h. des sozialen Raumes gestaltet“ (S. 238).

Nach marxistischer Überzeugung sind für die Geschichte aber auch die ökonomischen Verhältnisse bedeutsam. Die ökonomischen Kategorien sind historische Formen der Verdinglichung des Menschen; sie sind Produkte der historischen Praxis (s. S. 187). Sie sind aber nicht die allein die die Geschichte gestaltenden Faktoren. Durch meine Entschlüsse verleihe ich als Mensch den Verhältnissen Freiheit.

Die Geschichte — das betont Kosik weiter — ist das Absolute, und die Dialektik kennt nur ein Absolutes — nämlich die Geschichte. Die Geschichte ist die Einheit des Absoluten und des Relativen; das Absolute ist im Relativen, und das Relative ist im Absoluten (s. S. 142 f.). Im Relativen verwirklicht sich das Absolute der Geschichte (s. S. 144). Mit dem absoluten Charakter der Geschichte hängt zusammen, daß die Geschichte Vernunftcharakter trägt. Allerdings „ist“ die Geschichte nicht vernünftig, sondern sie „wird“ vernünftig (s. S. 233). „Allein in der Realisierung kommt die geschichtliche Vernunft zu ihrer Vernünftigkeit“ (S. 233). Falsch ist dabei allerdings die Meinung, die Geschichte werde als providentielle Vernunft entworfen (s. S. 232 f.). In der Geschichte geschieht ewig immer gerade das, was die Menschen nicht beabsichtigen; aber das Resultat all dessen ist dann doch „vernünftig“ (S. 227 f.) — so lehrte es wenigstens die klassische Geschichtsphilosophie. Zur Geschichte gehören Leiden und Verbrechen, aber am Schluß ist auch all das irgendwie vernünftig (s. S. 232 f.).

In der Geschichte wirkt und tut alles der Mensch. Es gibt keine übergeschichtliche Vorsehung, keine transzendente Vernunft. „Die Menschen machen die Geschichte“ (S. 230). Die Geschichte ist ein menschliches Produkt. Und immer handeln in ihr die Menschen auf Risiko hin und in Gefahr. Mut zum Handeln trotzdem machen sie sich so, daß sie sich als Wirkungen einer höheren Macht erleben oder ausgeben. Die Menschen meinen dann, sie vollstreckten dabei nicht ihre Absichten, sondern die ehernen Gesetze der Geschichte. Sie geben vor, in einem höheren Auftrag zu handeln und werten dadurch ihr Handeln anders (s. S. 230 f.); aber in der Wirklichkeit ist es nicht so! Denn der Mensch macht die Geschichte, und er braucht dazu keinen höheren Auftrag. Aber dieses „Machen“ ist kontinuierlich, und das dank der Arbeit, die auch in der Geschichte steckt. Die Arbeit ist die Grundlage des geschichtlichen Geschehens, und durch seine Arbeit knüpft im Verlauf der Geschichte der Mensch an die Arbeit der vergangenen Generationen an und nie beginnt er deswegen mit etwas absolut Neuem (s. S. 235). Doch gehört zum Verhältnis der Geschichte auch die „Mystifikation“ oder das falsche Bewußtsein von den Geschehnissen. Diese ist sogar Bestandteil der Geschichte (s. S. 50).

6. Der Mensch als das gesellschaftliche Wesen

In der Geschichte gestaltet sich der Mensch dann auch zu einem gesellschaftlichen Wesen, und auch das ist wesentlich für die menschliche Existenz. Der

Mensch ist das gesellschaftliche Wesen (s. S. 28), er ist jenes Wesen, das immerfort gesellschaftlich denkt und handelt (s. S. 78). Das gesellschaftliche Bewußtsein bestimmt das Bewußtsein der Menschen (s. S. 192). Der gesellschaftliche Charakter des Menschen äußert sich darin, daß er seine Realität eben in gesellschaftlicher Tätigkeit beweist. In diesem gesellschaftlichen Leben produziert der Mensch 1. materielle Güter, 2. gesellschaftliche Beziehungen und Institutionen und 3. auf dieser Grundlage produziert er dann auch Ideen, Vorstellungen, Emotionen, menschliche Eigenschaften und die dazu gehörenden menschlichen Sinne (s. S. 121 f.) — und damit sich selbst. Er wird in der Gesellschaft zum Subjekt, und das Subjekt, das die Welt erkennt, ist immer ein gesellschaftliches. Der Mensch wird in seiner Existenz charakterisiert durch die gesellschaftliche Aktivität eines gesellschaftlichen Subjekts (s. S. 46).

Charakteristisch für Kosik erscheint, daß er das gesellschaftliche Sein des Menschen genau von den gesellschaftlichen Verhältnissen unterscheidet. Das gesellschaftliche Sein ist nicht identisch mit den ökonomischen Bedingungen (s. S. 121), wie man das manchmal im Marxismus meinte. Die Wahrheit des gesellschaftlichen Bewußtseins sollte nach dem Marxismus im gesellschaftlichen Sein liegen. Das stimmt nicht! Das Sein ist etwas anderes als die Verhältnisse (s. S. 120), und die gesellschaftlichen Verhältnisse sind nicht das Sein (s. S. 129). Die gesellschaftliche Wirklichkeit existiert nicht nur in der Form eines Objektes von Verhältnissen und Umständen, sondern vor allem als gegenständliche Aktivität des Menschen, der die Verhältnisse als vergegenständlichten Bestandteil der Wirklichkeit schafft (s. S. 129). Das gesellschaftliche Sein ist nicht identisch mit dem ökonomischen Faktor, den Bedingungen und Verhältnissen. In bestimmten Phasen der gesellschaftlichen Entwicklung ist das Sein der Menschen gespalten, weil die gegenständliche Seite dieses Seins zu einer idealistischen Vision wird und von der menschlichen Subjektivität, Tätigkeit, Potenz und Möglichkeit getrennt ist. In dieser historischen Zerspaltetheit verwandelt sich die gegenständliche Seite des Menschen in eine entfremdete Objektivität, in eine tote, unheimliche Gegenständlichkeit und die menschliche Subjektivität in eine subjektive Existenz in Armut, Bedürftigkeit, Entleertheit, in eine bloß abstrakte Möglichkeit, in Sehnsucht (s. S. 121). Die objektive gesellschaftliche Substanz, das ist die Produktionskraft mitsamt der Sprache und den Formen. Sie ist vom Einzelnen unabhängig, existiert aber nur durch die Tätigkeit des Einzelnen. Nur im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Menschen können Produktionskräfte, Sprache usw. wirken und die Kontinuität der Geschichte bilden (s. S. 235 f.).

Der Mensch ist hineingenommen in die gesellschaftlichen Verhältnisse, handelt aus diesen Verhältnissen heraus und gibt ihnen ihre Bedeutung. Die Verhältnisse bestehen nicht ohne den Menschen, aber auch die Menschen nicht ohne die Verhältnisse. Aber erst das Handeln des Menschen gibt den Verhältnissen ihre Bedeutung (s. S. 237), und die „Schaffung der (gesellschaftlich-menschlichen)

Nach marxistischer Überzeugung sind für die Geschichte aber auch die ökonomischen Verhältnisse bedeutsam. Die ökonomischen Kategorien sind historische Formen der Verdinglichung des Menschen; sie sind Produkte der historischen Praxis (s. S. 187). Sie sind aber nicht die allein die die Geschichte gestaltenden Faktoren. Durch meine Entschlüsse verleihe ich als Mensch den Verhältnissen Freiheit.

Die Geschichte — das betont Kosik weiter — ist das Absolute, und die Dialektik kennt nur ein Absolutes — nämlich die Geschichte. Die Geschichte ist die Einheit des Absoluten und des Relativen; das Absolute ist im Relativen, und das Relative ist im Absoluten (s. S. 142 f.). Im Relativen verwirklicht sich das Absolute der Geschichte (s. S. 144). Mit dem absoluten Charakter der Geschichte hängt zusammen, daß die Geschichte Vernunftcharakter trägt. Allerdings „ist“ die Geschichte nicht vernünftig, sondern sie „wird“ vernünftig (s. S. 233). „Allein in der Realisierung kommt die geschichtliche Vernunft zu ihrer Vernünftigkeit“ (S. 233). Falsch ist dabei allerdings die Meinung, die Geschichte werde als providentielle Vernunft entworfen (s. S. 232 f.). In der Geschichte geschieht ewig immer gerade das, was die Menschen nicht beabsichtigen; aber das Resultat all dessen ist dann doch „vernünftig“ (S. 227 f.) — so lehrte es wenigstens die klassische Geschichtsphilosophie. Zur Geschichte gehören Leiden und Verbrechen, aber am Schluß ist auch all das irgendwie vernünftig (s. S. 232 f.).

In der Geschichte wirkt und tut alles der Mensch. Es gibt keine übergeschichtliche Vorsehung, keine transzendente Vernunft. „Die Menschen machen die Geschichte“ (S. 230). Die Geschichte ist ein menschliches Produkt. Und immer handeln in ihr die Menschen auf Risiko hin und in Gefahr. Mut zum Handeln trotzdem machen sie sich so, daß sie sich als Wirkungen einer höheren Macht erleben oder ausgeben. Die Menschen meinen dann, sie vollstreckten dabei nicht ihre Absichten, sondern die ehernen Gesetze der Geschichte. Sie geben vor, in einem höheren Auftrag zu handeln und werten dadurch ihr Handeln anders (s. S. 230 f.); aber in der Wirklichkeit ist es nicht so! Denn der Mensch macht die Geschichte, und er braucht dazu keinen höheren Auftrag. Aber dieses „Machen“ ist kontinuierlich, und das dank der Arbeit, die auch in der Geschichte steckt. Die Arbeit ist die Grundlage des geschichtlichen Geschehens, und durch seine Arbeit knüpft im Verlauf der Geschichte der Mensch an die Arbeit der vergangenen Generationen an und nie beginnt er deswegen mit etwas absolut Neuem (s. S. 235). Doch gehört zum Verhältnis der Geschichte auch die „Mystifikation“ oder das falsche Bewußtsein von den Geschehnissen. Diese ist sogar Bestandteil der Geschichte (s. S. 50).

6. Der Mensch als das gesellschaftliche Wesen

In der Geschichte gestaltet sich der Mensch dann auch zu einem gesellschaftlichen Wesen, und auch das ist wesentlich für die menschliche Existenz. Der

Mensch ist das gesellschaftliche Wesen (s. S. 28), er ist jenes Wesen, das immerfort gesellschaftlich denkt und handelt (s. S. 78). Das gesellschaftliche Bewußtsein bestimmt das Bewußtsein der Menschen (s. S. 192). Der gesellschaftliche Charakter des Menschen äußert sich darin, daß er seine Realität eben in gesellschaftlicher Tätigkeit beweist. In diesem gesellschaftlichen Leben produziert der Mensch 1. materielle Güter, 2. gesellschaftliche Beziehungen und Institutionen und 3. auf dieser Grundlage produziert er dann auch Ideen, Vorstellungen, Emotionen, menschliche Eigenschaften und die dazu gehörenden menschlichen Sinne (s. S. 121 f.) — und damit sich selbst. Er wird in der Gesellschaft zum Subjekt, und das Subjekt, das die Welt erkennt, ist immer ein gesellschaftliches. Der Mensch wird in seiner Existenz charakterisiert durch die gesellschaftliche Aktivität eines gesellschaftlichen Subjekts (s. S. 46).

Charakteristisch für Kosik erscheint, daß er das gesellschaftliche Sein des Menschen genau von den gesellschaftlichen Verhältnissen unterscheidet. Das gesellschaftliche Sein ist nicht identisch mit den ökonomischen Bedingungen (s. S. 121), wie man das manchmal im Marxismus meinte. Die Wahrheit des gesellschaftlichen Bewußtseins sollte nach dem Marxismus im gesellschaftlichen Sein liegen. Das stimmt nicht! Das Sein ist etwas anderes als die Verhältnisse (s. S. 120), und die gesellschaftlichen Verhältnisse sind nicht das Sein (s. S. 129). Die gesellschaftliche Wirklichkeit existiert nicht nur in der Form eines Objektes von Verhältnissen und Umständen, sondern vor allem als gegenständliche Aktivität des Menschen, der die Verhältnisse als vergegenständlichten Bestandteil der Wirklichkeit schafft (s. S. 129). Das gesellschaftliche Sein ist nicht identisch mit dem ökonomischen Faktor, den Bedingungen und Verhältnissen. In bestimmten Phasen der gesellschaftlichen Entwicklung ist das Sein der Menschen gespalten, weil die gegenständliche Seite dieses Seins zu einer idealistischen Vision wird und von der menschlichen Subjektivität, Tätigkeit, Potenz und Möglichkeit getrennt ist. In dieser historischen Zerspaltenheit verwandelt sich die gegenständliche Seite des Menschen in eine entfremdete Objektivität, in eine tote, un-menschliche Gegenständlichkeit und die menschliche Subjektivität in eine subjektive Existenz in Armut, Bedürftigkeit, Entleertheit, in eine bloß abstrakte Möglichkeit, in Sehnsucht (s. S. 121). Die objektive gesellschaftliche Substanz, das ist die Produktionskraft mitsamt der Sprache und den Formen. Sie ist vom Einzelnen unabhängig, existiert aber nur durch die Tätigkeit des Einzelnen. Nur im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Menschen können Produktionskräfte, Sprache usw. wirken und die Kontinuität der Geschichte bilden (s. S. 235 f.).

Der Mensch ist hineingenommen in die gesellschaftlichen Verhältnisse, handelt aus diesen Verhältnissen heraus und gibt ihnen ihre Bedeutung. Die Verhältnisse bestehen nicht ohne den Menschen, aber auch die Menschen nicht ohne die Verhältnisse. Aber erst das Handeln des Menschen gibt den Verhältnissen ihre Bedeutung (s. S. 237), und die „Schaffung der (gesellschaftlich-menschlichen)

Wirklichkeit ist die Voraussetzung für das Erschließen und Begreifen der Wirklichkeit überhaupt (s. S. 222). Die Formen des menschlichen Zusammenlebens sind der Raum, in dem sich die gesellschaftliche Bewegung verwirklicht. Die gesellschaftlichen Produkte des Menschen sind unsinnig ohne Subjekt — und es gibt kein Subjekt ohne materielle Voraussetzungen und Gebilde (s. S. 122).

Diese Gesellschaftlichkeit des Menschen steht in innigem Zusammenhang mit seiner Geschichtlichkeit. Die gesellschaftliche Bewegung der Dinge ist nur eine historische Form der Beziehung der Menschen zueinander; das verdinglichte Bewußtsein ist nur eine historische Form des menschlichen Bewußtseins (s. S. 192). Das gesellschaftliche Sein ist der Prozeß der Produktion und Reproduktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit (s. S. 193). Das spielt auch eine gewichtige Rolle bei der Beurteilung dessen, was ein „historisches Faktum“ ist. Was ein historisches Faktum ist, ist nur ein Teil der Hauptfrage: was ist gesellschaftliche Wirklichkeit? (s. S. 47); denn die Auffassung der Fakten hängt ganz von der gesellschaftlichen Wirklichkeit ab (s. S. 47).

Es ist falsch, zu meinen, nach dem Marxismus reduziere sich das gesellschaftliche Bewußtsein — sowie auch Kunst und Philosophie — auf die wirtschaftlichen Verhältnisse. Im Gegenteil: das konkret historische Subjekt schafft die seiner ökonomischen Grundlage entsprechenden Ideen und Bewußtseinsformen; das konkrete Subjekt produziert die gesellschaftliche Wirklichkeit (s. S. 119). Aber in der Entfaltung der ökonomischen Kategorien reproduziert sich geistig das gesellschaftliche Sein (s. S. 185). „Die ökonomische Struktur bildet die Einheit und den Zusammenhang aller Sphären des gesellschaftlichen Lebens“ (S. 110). Das Verhängnisvolle ist bloß, daß die Produkte der gesellschaftlichen Tätigkeit des Menschen dann zu selbständigen Kräften werden und die Oberherrschaft über den Menschen gewinnen (s. S. 104 f.). Die Verteilung des Reichtums, die Hierarchie und Struktur der Macht und die Abstufung der gesellschaftlichen Stellung (Prestige) gehen aus Gesetzmäßigkeiten der ökonomischen Struktur hervor (s. S. 113).

Der Mensch ist also das gesellschaftliche Wesen, aber er ist nicht nur durch die gesellschaftlichen Verhältnisse geschaffen, sondern gestaltet auch durch sich selbst die Gesellschaft!

V. Die Bedeutsamkeit der Kosik'schen Anthropologie

Es ist ein interessantes philosophisches System, dem wir bei Kosik begegnen, und es begegnen uns in ihm einige neue, frappante Gedanken, die dieser junge tschechische Denker da vorträgt. Hingewiesen sei auf seine eigenartige Philosophie des Zeiterlebens, das er durchaus originell mit dem Erleben der Arbeit verknüpft. Unterstrichen sei seine Offenheit gegenüber Fragen menschlicher

Existenz, die er im Geiste der Existenzphilosophie, aber durchaus selbständig durchdacht vorlegt. A. Schmidt lobt mit Recht, daß Kosik keine „Synthese“ des Marxismus mit den Ideen der Existenzphilosophie versucht, „... sondern sich anhand der von ihnen aufgeworfenen Fragen auf verschüttete Gehalte des Marxismus selbst besinnt“¹. Anregend sind auch seine Gedanken zur Erkenntnistheorie, zur Fassung des Wirklichkeitsproblems, zur Philosophie der Gemeinschaft. Neu und in gewisser Weise „jung-marxistisch“ ist seine Betonung der Aktivität des Menschen auch unter dem Einfluß der ökonomischen Verhältnisse.

Doch „der Fluch der Politik ist gerade, daß sie Werte in Tatsachen übersetzen muß“² — und daher müssen wir uns angesichts der politischen Ereignisse in der Tschecho-Slowakei fragen, wie sich wohl das Schicksal der Kosik'schen Philosophie von nun an gestalten wird. Denn „der marxistische Übergang von formaler zu realer Freiheit hat sich nicht vollzogen, und es besteht für die unmittelbare Zukunft auch keinerlei Aussicht darauf“³. Wie einst für gewisse Ereignisse in Rußland, so gilt auch für das heutige Geistesleben in Böhmen das, was A. Koestler („Sonnenfinsternis“) so formulierte: „Im Grunde genommen gibt es nur zwei mögliche Theorien der Moral, und sie verhalten sich wie entgegengesetzte Pole. Die eine ist christlich-humanistisch, erklärt das Individuum für sakrosankt und behauptet, daß mathematische Regeln nicht auf menschliche Einheiten anwendbar sind. Die andere geht von dem Grundprinzip aus, daß das Kollektiv-Ziel alle Mittel heiligt und erlaubt nicht nur, sondern gebietet, daß das Individuum in jeder Hinsicht der Gemeinschaft unterstellt und wenn nötig, geopfert wird, als Versuchskaninchen, als Opferlamm“⁴. Es wäre zu wünschen — auch im Interesse einer philosophischen Anthropologie —, daß Kosik weder „Versuchskaninchen“ noch „Opferlamm“ werde. Denn — um noch einmal Merleau-Ponty⁵ zu zitieren — „Der Marxismus besitzt vielleicht nicht die Kraft, uns zu überzeugen, daß eines Tages und durch die von ihm aufgezeigten Wege der Mensch für den Menschen das höchste Wesen sein wird, er behält jedoch die Kraft, uns begreifen zu lassen, daß die Menschheit nur dem Namen nach Menschheit ist, solange der größte Teil der Menschen nur im Auftrage lebt, solange die einen Herren sind und die anderen Knechte“. Doch sei auch ein anderer Autor, A. Terz⁶, zitiert, der da schreibt: „Damit die Gefängnisse für immer verschwinden, haben wir neue Gefängnisse gebaut. Damit die Grenzen zwischen den Staaten fallen, haben wir uns

¹ FAZ, 28. 5. 1968, S. 23.

² M. Merleau-Ponty, Humanismus und Terror, 1, S. 29.

³ ebda, S. 17.

⁴ Stuttgart 1948, S. 141 f.

⁵ M. Merleau-Ponty, Humanismus u. Terror, 2, S. 62.

⁶ Der Prozeß beginnt, Frankfurt a. M. 1966, S. 127.

mit einer chinesischen Mauer umgeben. Damit die Arbeit in Zukunft zur Erholung und zur Freude wird, haben wir die Zwangsarbeit eingeführt. Damit kein Tropfen Blut mehr vergossen wird, haben wir getötet, getötet und abermals getötet“. — Vielleicht gibt es eine Hoffnung auch für die Tschechoslowakei und die Zukunft des Kommunismus, wenn man im Marxismus versucht, diese Welt- und Menschenanschauung christlich zu überdenken⁷.

⁷ Vgl. „Christentum und Marxismus heute“, München 1966 / Paulus-Gesellschaft; G. Girardi, Marxismus und Christentum, Wien-Freiburg-Basel 1968; B. Bošniak u. a., Marxistisches und christliches Weltverständnis, Wien-Freiburg 1966; W. Post, Kritik der Religion bei Marx, München 1969.

Heinz Reinelt

Prolegomena zur Apokalypse des Johannes

Das Interesse des heutigen Menschen an der Apokalypse, dem letzten Buch des Neuen Testaments, ist wieder groß¹. Daran sind nicht zuletzt die vielen Sekten schuld, die gerade diesem Buch ihre Daten und Angaben entnehmen unter Berufung darauf, daß es Gottes Wort sei. Leider muß man gestehen, daß dieses letzte Buch der Heiligen Schrift bis auf den heutigen Tag für die meisten Christen ein „mit sieben Siegeln versiegeltes“ (Apk 5, 1) Buch geblieben ist. Ist es aber dennoch bekannt, dann oft nur in wenigen Ausschnitten mit sehr vagen, oft unbeholfenen Versuchen der Deutung des Inhaltes dieser Stellen. So stehen wir gar manchmal dem Bombardement mit Stellen aus der Apokalypse von seiten Andersgläubiger hilflos gegenüber. Es sei geklagt, selbst die berufenen Künder des Gotteswortes und seine Ausleger sind mit Themen aus der Apokalypse bisher sehr sparsam umgegangen.

Neben dem allgemeinen Interesse muß wohl auch ein sehr gewichtiger theologischer Grund angeführt werden, der den Wert und die Pflicht einer Beschäftigung mit diesem Buch erkennen läßt. Nämlich, daß, von der Botschaft Jesu im Ganzen her gesehen, die eschatologische, die endzeitliche Verkündigung sehr wichtig und notwendig ist. Wir müssen theologisch wieder klar unseren Standpunkt orten und unser Ziel ins Auge fassen. Das ganze Gebiet zwischen Dogmatik und Exegese muß mit all seinen differenzierten und komplexen Fragen wieder stärker ins Gespräch kommen, um dann dem modernen Menschen, der als Fragender auf uns zutritt, Rede und Antwort geben zu können. Somit darf für uns die Apokalypse kein „Tabu“ sein. Eine Unterlassung der Buchbezeichnung „Geheime Offenbarung“ würde vielleicht mit dazu beitragen, den Mantel des Geheimnisvollen von diesem Buch zu entfernen. Auch ist dieses Buch keine schwierige oder gar gefährliche Lektüre. Es ist ebenso wie all die anderen Bücher der Heiligen Schrift Gottes Wort, von dem es Apk 22, 10 heißt: „Versiegle nicht die prophetischen Worte dieses Buches; denn der Zeitpunkt ist nahe“. Es ist aber wohl Eigentümlichkeit unserer Epoche, daß die Kundwerdung der Apokalypse, des Trostbuches der jungen Kirche, weitgehend unterblieb. Dagegen lesen die Anhänger vieler Sekten mit leidenschaftlicher Begeisterung in diesem Buch und sind von den Aussagen dieses letzten Buches der Bibel in ihrem Sinn schwärmerisch ergriffen.

¹ Vgl. z. B. B. Philberth, Christliche Prophetie und Nuklearenergie, Zürich⁵ 1964.

Es ist Gottes Wort, das uns in der Apokalypse entgegentritt, das darum nicht ein „Eldorado“ für phantastische Konklusionen sektiererhafter Gemeinschaften sein kann, sondern es ist uns als Aufgabe gesetzt, seinen Inhalt deutend zu künden. Auch der heutige Mensch muß sich mit den Realitäten dieser prophetischen Botschaft auseinandersetzen wie mit den zentralen Aussagen der Botschaft Jesu.

In diesem Buch werden wir konfrontiert mit der Situation der jungen Kirche im ausgehenden ersten nachchristlichen Jahrhundert, wo die Naherwartung der Wiederkunft des Herrn in Zweifel gezogen wird, wo durch äußere Bedrückung, die ersten Schwierigkeiten auftauchen, wo der erste Eifer in der Nachfolge Jesu Christi zu erlahmen droht. In diese Situation hinein will die Botschaft dieses Buches den jungen christlichen Gemeinden Trost und Mut spenden und will dieser Kirche und damit der ganzen Kirche für alle Zeiten das ermutigende Schlußwort der Apokalypse zurufen: „Ja, ich komme bald!“ (Apk 22, 10).

1. Die apokalyptische Literatur im allgemeinen

Wenn wir uns mit der Apokalypse befassen wollen, ist es wohl notwendig, am Anfang dieses Wort zu erklären. Der Begriff „Apokalypse“ ist die genaue Umschrift eines griechischen Substantivs, das abgeleitet ist von dem Verbum *ἀποκαλύπτειν*, das bedeutet „enthüllen“, „den Schleier von einer verborgenen Sache hinwegnehmen“². Eine Apokalypse ist darum ihrem Wesen nach „Ent-hüllung“ von Dingen, die Gott allein bekannt sind.

Die christliche Apokalyptik, als deren einzigen Vertreter wir im Neuen Testament die Johannesapokalypse besitzen, hat als Vorgänger und Vorbild die jüdische Apokalyptik. Diese apokalyptische Literaturgattung war um die Zeitenwende in jüdischen Kreisen sehr beliebt und verbreitet, wovon die zahlreich auf uns gekommenen jüdischen Apokalypsen Zeugnis geben³. Aber auch im christlichen Raum blühte ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert die literarische Gattung Apokalyptik⁴.

² Vgl. A. Oepke, Artikel „ἀποκαλύπτω“, in: ThWNT III, S. 565—597; W. Bauer, Griech.-Deut. Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin⁴ 1952, Sp. 166 f.

³ z. B. Apokalypse des Abraham; A. d. Baruch; A. d. Elias; A. d. Esdras; A. d. Moses und viele andere mehr; die wichtigsten wurden herausgegeben von P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, reprint Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt² 1966; und von E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bände, Tübingen 1921, reprographischer Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962; J. M. Schmidt, Die Jüdische Apokalyptik, Neukirchen 1969.

⁴ Vgl. W. Michaelis, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament, Bremen² 1958, S. 464—468; J. Michl, Artikel: II. Apokalypsen des NT, in: LThK² I, Sp. 698—704.

Die literarische Gattung „jüdische Apokalyptik“ hat ihren Mutterboden — „Sitz im Leben“ heißt dafür der terminus technicus⁵ — im Judentum, dessen Kristallisation im Exil und in der Nachexilszeit liegt. Andererseits wuchs aus dieser Zeit heraus der Pharisäismus. In der Regel setzt man Esdras (zwischen 500 und 400 v. Chr.) als Wende zum Judentum hin an. Der Beginn der eigentlichen apokalyptischen Bewegung ist die Makkabäerzeit. Für diesen Zeitabschnitt israelitischer Geschichte wurde der Begriff „Spätjudentum“ geprägt. Auf diesem Mutterboden ist das alttestamentliche Buch Daniel⁶ entstanden, das sehr stark von den apokalyptischen Strömungen dieser Epoche gezeichnet ist. Der katholische französische Theologe Pierre Batiffol (1861—1929) nannte dieses spätjüdische Schrifttum außerhalb der Bibel, dem auch die außerkanonischen apokryphen apokalyptischen Schriften beizuordnen sind: „Nachklänge zu den Propheten und Vorspiele zu den Evangelien“⁷. Man kann deshalb diese Literaturgattung Apokalyptik als eine im Spätjudentum durchgeführte Weiterentwicklung der alttestamentlichen Prophetie bezeichnen.

Es ist darum gut, bevor wir uns näher mit der literarischen Gattung Apokalyptik befassen, zunächst einmal die damit verwandte Gattung Prophetie unter Augenschein zu nehmen. Johannes, der uns die neutestamentliche apokalyptische Botschaft Gottes übermittelt hat, bezeichnet seine Schrift mit: „Prophetische Worte“ (Apk 1, 3; 22, 18). Im Alten Testament ist der Prophet Kündiger und Interpret des Gotteswortes, wobei die griechische Übersetzung, die Septuaginta, mit ihrem Begriff *προφήτης* drei verschiedene hebräische Termini umgreift: *nâbî*, *ro'eah* und *hozaeh*, wobei der erste in der Regel mit „Prophet“, der zweite und dritte Begriff mit „Seher“ wiedergegeben wird. Ein Prophet ist in erster Linie einer, der für jemandem, an seiner Stelle und in seinem Auftrag anderen etwas mitteilt. Das Alte Testament läßt erkennen, wie vielschichtig das prophetische Phänomen ist. Der Vorläufer des eigentlich klassischen Propheten ist der *Seher* (z. B. Samuel). Bei ihm liegt der Akzent auf dem Sehen verborgener Dinge. Er gilt als legitime, gottgegebene Offenbarungsquelle (vgl. 1 Sam 28, 6) und wird deshalb in den verschiedensten, oft sehr alltäglichen Dingen um Rat und Entscheidung angegangen (vgl. 1 Sam 9, 6—10). Demgegenüber steht der vorklassische *Einzelprophet* (z. B. Elias), der mit seiner Gottesbotschaft ungefragt in

⁵ Dieser Begriff wurde von Hermann Gunkel geprägt, dessen Werk „Einleitung in die Psalmen“ (vollendet von seinem Schüler Joachim Begrich), Göttingen² 1966 für die Gattungsforschung der Psalmen bis heute zu den unentbehrlichen Standardwerken gehört.

⁶ Im hebräischen Kanon steht das Danielbuch bei den Ketûbîm (= Schriften), in der Septuaginta und der Vulgata bei den Propheten.

⁷ Vgl. P. Rießler, a. a. O., S. 5, Vorwort; D. S. Russel, *Between the Testaments*, London 1960.

das Leben des Einzelnen oder auch des Volkes eingreift. In der frühen Königszeit treten daneben in Israel kollektive Prophetengemeinschaften auf. Sie stehen mit dieser oder jener zeitgenössischen Prophetengestalt in Verbindung und betrachten sie im gewissen Sinn als ihr Oberhaupt (z. B. Elisäus, 2 Kg 4, 38; 6, 1). Ähnlich zunftmäßig organisiert sind die sogenannten Berufsprpheten, die neben den Priestern und Weisen einen eigenen gesellschaftlichen Stand bilden (vgl. Jer 18, 18), der sich sogar noch in nachexilischer Zeit nachweisen läßt. Dieser Gruppe sind beizuordnen die Hofprpheten (vgl. 2 Sam 24, 11 ff.) und die Kultprpheten, die wohl zum Tempelpersonal gehörten. Von diesen organisierten Prophetengemeinschaften distanzieren sich die klassischen Propheten als unmittelbar von Jahwe Berufene. Sie treten seit dem Beginn des 8. vorchristlichen Jahrhunderts auf. Ihre ältesten Vertreter im Nordreich Israel sind: Amos und Osee, im Südreich Juda: Isaias und Michäas. Ihre Tätigkeit fällt hauptsächlich in die Zeiten äußerer Bedrohung und inneren Zerfalls, in die Zeit des Exils und der Restauration. Theologisch stehen diese klassischen Propheten in derselben Linie wie die frühen Einzelpropheten und Prophetengemeinschaften. Von den Prophetengemeinschaften unterscheiden sie sich darin, daß sie ihre Aufgabe als „berufene Rufer“ ausschließlich in der Wortverkündigung sehen, die teils von ihnen selbst, teils aber von ihren Schülern (den direkten oder indirekten) aufgezeichnet wurde und uns so als kanonisches Schriftgut des Alten Testaments erhalten blieb.

Im nachexilischen Judentum versiegt die Prophetie. An die Stelle der Propheten treten die Weisen, die Schriftgelehrten und auch die Apokalyptiker. Wir dürfen uns diesen Übergang aber nicht abrupt vorstellen. Im Gegenteil, es handelt sich um einen langen literarischen Prozeß, der schon da und dort mit apokalyptischen Anklängen, oder auch schon stark ausgeprägt, in den kanonischen Büchern des Alten Testaments auftaucht (so z. B. die sogenannte große und kleine Isaias-Apokalypse: 24—27 und 34—35; Is 59, 15—20; Teile der Kapitel 60—66; Ez 1, 4—28; 10, 1—22; 37, 1—14; 40, 1 ff.; Zach 9—14; Teile des Buches Joel und des Buches Daniel). Der Wegfall prophetischen Wortes wird von den Frommen als schmerzlicher Mangel empfunden. So klagt der Psalmist im Ps 74 (73), 9, nach der Verwüstung des Tempels: „Nimmer sehen wir unsere Zeichen; nimmer ist uns gesandt ein Prophet; keiner ist unter uns, der wüßte: Wie lange!“

Aus dieser Situation heraus, Hand in Hand mit der politischen Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit des geschlagenen und zerstreuten Gottesvolkes erwächst die messianisch-eschatologische Prophetenerwartung. Elias wird wiederkommen als Prophet (Mal 3, 23; Sir 48, 10 ff.; vgl. Mk 9, 11—13; Mt 11, 14; 17, 10—13; Lk 1, 17), vielleicht auch als neuer Moses (vgl. Dt 18, 18). In ihm sieht man den Vorläufer und Wegbereiter des Messias, oder gar den Messias selbst. Diese messianisch-eschatologische Prophetenerwartung findet mannigfachen Niederschlag in den spätjüdischen Apokryphen, im rabbinischen Schrift-

tum und auch in den Texten von Qumran⁸. In Anlehnung an die prophetische Redeweise tragen die Verfasser ihre Gedanken vor. Gemeinsam ist diesen Schriften, daß sie den Lesern göttliche und himmlische Geheimnisse in einem absichtlich dunklen Stil darlegen oder offenbaren wollen. Im Gegensatz zu den alten Propheten richten sie ihr Wort an die Menschen nicht unter ihrem eigenen Namen, sondern sie tun es unter dem Deckmantel einer Autorität aus der ältesten Vergangenheit (z. B. Adam, Henoeh, Abraham, Moses, Elias usw.), das heißt, sie arbeiten pseudonym. Die Absicht dieser Apokalyptiker ist darin zu sehen, eine sichere Schau in die Zukunft zu geben, wobei sie vielfach das, was für sie Vergangenheit war, als Zukunft voraussagen. Der wesentliche Inhalt ihrer Aussagen — neben anderen Themenkreisen — ist die Enthüllung der göttlichen Geheimnisse und Ratschlüsse über das Ende der Zeiten und den zukünftigen Aon, das Aufrichten der Gottesherrschaft. Die literarische Form, in die diese enthüllenden Aussagen gegossen sind, ist absichtlich dunkel und geheimnisvoll. So kommen Gesichte in dieser spätjüdischen apokalyptischen Literaturgattung wesentlich häufiger vor als bei den klassischen Propheten. Öfters treten Engel und andere himmlische Wesen auf, um dem Apokalyptiker, dem Seher dieser geheimnisvollen Dinge, die Deutung zu geben. Es ist ein Schrifttum, das sich aus einer bestimmten Krisensituation des nachexilischen Judentums heraus entwickelt hatte. Den Mutterboden bildeten die damaligen Zeiten der Not, Unterdrückung, Verfolgung, Verlust der politischen Selbständigkeit. All das bewirkte ein Rückbesinnen auf die große religiöse Vergangenheit und das verheißene Erbe. Ähnlich verhält es sich ja mit dem Einfluß und der Ausbreitung der nachexilischen Weisheit im Judentum der Spätzeit. Bedingt durch die bittere Erfahrung des Exils erfolgte eine religiöse Rückbesinnung auf die Tradition der Thora in der Gleichsetzung: Thora gleich ganze Heilige Schrift. Sie wurde Lebensnorm für den Weisen und seine Lehren: Sittlich-religiöse Unterweisungen und Mahnungen. Schaute die Weisheit zurück, so blickt die Apokalyptik nach vorn. Will der Weise zu einem Leben nach der Thora anleiten, so möchte der Apokalyptiker den Frommen Mut und Vertrauen zusprechen und Trost in der Not geben mit dem Blick auf die Erfüllung der Zeiten, und zwar auf dem Hintergrund der schon gegebenen Verheißungen. Wie die Weisen in den großen Schatz der Tradition greifen, so sind auch die Apokalyptiker stark an die Überlieferung gebunden, das heißt an die Schrift. Sie bevorzugen vorab Texte der Propheten Isaias, Ezechiel, Joel, Zacharias und Daniel⁹. Wir finden bei ihnen aber auch literarische Elemente, deren „Sitz im Leben“ in der Mythologie und in der Astrologie gesucht werden müssen. Eine weitere Ver-

⁸ H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, London 1957.
⁹ Dem apokalyptischen Genus müssen wir folgende alttestamentliche Stücke zuordnen: Is 24—27 u. 34—35; Zach 9—14; Joel; Ez 1, 4—28; 10, 1—22; 37, 1—14; 40, 1 ff.; Dan 7—12.

wandtschaft beider Strömungen erblicken wir darin, daß in vielen apokalyptischen Schriften neben Zukunftsaussagen sittlich-religiöse Unterweisungen und Mahnungen stehen, die wohl dem Milieu nachexilischer Weisheit zuzuschreiben sind.

Die Drehscheibe von der genuinen prophetischen Literatur hin zur Apokalyptik dürfte im Alten Testament das Buch Daniel sein, das in den Kapiteln 7—12 die literarische Form der Apokalyptik aufleuchten läßt. Sein Verfasser erblickt in Visionen den Lauf der geschichtlichen Ereignisse voraus. Den Stoff dazu bietet ihm das Schema der Weltgeschichte, wie es im 2. Kapitel dieses Buches dargelegt wurde. Höhepunkt der furchtbaren Bedrängnis sind die Auseinandersetzungen mit dem syrischen König Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) während der Makkabäerzeit. Mit seinen Visionen will der Verfasser seinem Volke sagen, daß Gottes Triumph nicht in der Geschichte, sondern am Ende der Geschichte erfolgen wird. Weiterhin will er seine Landsleute zum Durchhalten und zur Treue trotz Leid und Verfolgungen ermuntern aufgrund der Gewißheit, daß am Ende der Zeiten Gottes Sieg steht mit der endgültigen Aufrichtung des Gottesreiches¹⁰. Allerdings fanden dann die aus dieser Zeit heraus und später sich entwickelnden apokalyptischen Schriften keinen Eingang in den jüdischen Kanon und damit auch keine Verwendung im liturgischen Bereich, der der Thora vorbehalten blieb, das heißt dem Moses, den Propheten und den Schriften¹¹.

In den neutestamentlichen Schriften finden sich eschatologisch-apokalyptische Stücke kleineren Umfangs in den synoptischen Evangelien, und zwar in den sogenannten eschatologischen Reden Jesu: Mk 13; Mt 24; Lk 21, 5 ff. Diese Teile faßt man zusammen unter dem Begriff „Synoptische Apokalypse“. Diese Gedanken werden von Paulus in 2 Thess 2, 1—12 aufgegriffen, der sogenannten „Paulinischen Apokalypse“. Weiteres eschatologisch-apokalyptisches Kolorit finden wir bei Paulus in: 1 Thess 4, 15—17; 1 Kor 15, 20—28; 2 Kor 5, 1—10. Hinzu kämen die vielen neutestamentlichen Stellen, die von der Parusie Christi sprechen¹².

Diese Feststellung ergibt, daß die johanneische Apokalypse des Neuen Testaments innerhalb der zeitgenössischen biblischen und spätjüdischen nachbiblischen

¹⁰ Vgl. dazu P. Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934, Nachdruck Hildesheim 1966; ausführliche Literaturangabe in: H. Haag, *Biblexikon*, Einsiedeln² 1968, Stichwort „Apokalyptik“, Sp. 84.

¹¹ Das bedeutet nach der jüdischen Einteilung:
Moses = Thora = Pentateuch (1—5 Moses);
Propheten:

a) die vorderen Propheten: Jos, Ri, 1 u. 2 Sam, 1 u. 2 Kg;

b) die hinteren Propheten: Is, Jer, Ez und das 12-Prophetenbuch;

Schriften: Ps, Job, Spr, Ruth, HL, Pred, Klgl, Esther, Dan, Esr, Neh und 1 u. 2 Chr.

¹² Vgl. J. Nelis, Artikel „Parusie“, in: H. Haag, a. a. O., Sp. 1304—1312 mit ausführlichen Literaturangaben.

Literatur keinen erratischen Block bildet. Sie steht vielmehr im Rahmen einer sehr umfangreichen apokalyptischen Literatur, die im Alten Testament, im außerbiblischen Schrifttum des Spätjudentums und auch schon in den anderen Schriften des Neuen Testaments vorhanden ist.

So ist die Apokalyptik eine gewaltige religiöse literarische Bewegung, deren Wurzeln in den Prophetismus zurückreichen und von dort befruchtet wurde¹³. Gefördert und zur eigenen literarischen Gattung wurde sie entwickelt durch die hektischen Strömungen und Ereignisse der Makkabäerzeit. So lösen die Apokalyptiker die Propheten ab (vgl. 1 Makk 4, 44—46; Zach 13, 2 ff.). Ihre Tätigkeit erstreckt sich vom 2. vorchristlichen bis zum 2. nachchristlichen Jahrhundert. In diesem Strom muß die kanonische Apokalypse des Johannes, das letzte Buch des Neuen Testaments, gesehen werden.

H. Reinelt

Wird fortgesetzt!

¹³ Vgl. B. Vawter, *Apocalyptic: its Relation to Prophecy*, in: *Catholic Biblical Quarterly* (= CBQ) 22 (1960), S. 33—46.

Besprechungen

BOHEMIA. Jahrbuch des Collegium Carolinum (Forschungsstelle für die böhmischen Länder) Band 8. Verlag Robert Lerche (vormals Calve'sche Universitätsbuchhandlung Prag) München 1967 (Auslieferung 1968), 485 Seiten mit mehreren Textabbildungen und Karten, Leinen DM 45,—

Längst sind die Bohemia-Jahrbücher des Collegium Carolinum zum festen Bestand geschichtswissenschaftlicher Publikationen zu zählen. Die Breite der Streuung ihrer Beiträge, deren Themen auch über das rein Historische hinausgehen, ist bedingt durch die in der Vertreibung gewachsene Aufgabe und Tradition der Forschungsstelle für die böhmischen Länder. Dadurch werden Auswahl und Edition gewiß schwieriger: ein Umstand, der sich in der verspäteten Auslieferung der Jahrbücher auswirkt.

Wahrscheinlich ist es ein reiner Zufall, daß in diesem 8. Band die geistesgeschichtlichen und literarhistorischen Themen etwas überwiegen. Das beginnt schon mit Karl Bosl's einleitender Bestandsaufnahme über „Wandel und Tradition im Geschichtsbild der Deutschen und Tschechen“, der stilistisch ihr Ursprung aus einem Vortrag anzumerken ist, wie überhaupt zahlreiche Artikel ursprünglich als Referate gehalten wurden. — Ernst Schwarz nimmt zu siedlungs- und sprachgeschichtlichen Problemen über „Das Ende der Völkerwanderungszeit in Böhmen und die Herkunftsfrage der Baiern“ Stellung und gibt einen kritischen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand unter Berücksichtigung neuer Ausgrabungen. Schwarz betont, daß die Zusammenarbeit verschiedener Wissenschaftszweige notwendig sei, um die zahlreichen noch offenen Fragen (wie etwa: genauer Zeitpunkt des Abzugs der Germanen aus Böhmen und des Nachrückens der Slawen, ferner Gründung und vielleicht zeitliche Übereinstimmung der Beyvière-Orte in Burgund) beantworten zu können. Er entscheidet sich in der Kontroverse zwischen Böhmen und dem Bojerrest in Pannonien für die Gleichung Baia = Böhmen und betont den Neustamm-Charakter der Baiern aus frühgermanischen Bewohnern (Juthunger, Alemanenresten (besonders um Partenkirchen und Salzburg nachweisbar) und den Männern aus Baia = Böhmen. — Christine Bauer gibt eine sprachgeschichtlich einwandfreie Textkritik der Handschriften von der Auslegung der zehn Gebote des Johannes von Iglau vor dem kulturgeschichtlichen Hintergrund des religiösen Lebens im Böhmen Karls IV. — Richard Klier bietet ein interessantes Kapitel frühkapitalistischer Wirtschaftsgeschichte des angehenden 16. Jahrhunderts im „Konkurrenzkampf zwischen dem böhmischen und dem idrianischen Quecksilber in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts“ auf Grund neuer archivalischer, vorwiegend Nürnberger, Quellen. Der Quecksilbergrube von Oberschönbach kam dabei eine preisdrückende Funktion gegenüber den anderen Produzenten und im Zusammenhang mit dem venezianischen Handel zu. — Emil Schieche geht in schwedischen Archiven, vor allem im Königlichen Staatsarchiv, „Umfang und Schicksal der von den Schweden 1645 in Nikolsburg und 1648 in Prag erbeuteten Archivalien“ nach und untersucht deren Wert für die damalige Führung Schwedens. — Kunst- und baugeschichtlichen Problemen sind die beiden Aufsätze von Klaus Merten über die „Pfarrkirche St. Peter und Paul in Kralowitz“ und „St. Salvator im Clementinum und die Wälsche Kapelle in der Altstadt Prag“ gewidmet. — Dem erfolgreichen Porträtisten der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts, Johannes Kupezky, ist die Studie von Erich Bachmann über zwei Bildnisse aus der Ansbacher Residenz gewidmet, den jungen Markgrafen Carl Wilhelm Friedrich von Braunschweig-Ansbach darstellend. — Den Beständen mathematischer, physikalischer und astronomischer Handschriften in Bibliotheken der heutigen Slowakei, ihrer

Herkunft und ihrem jetzigen Standort, geht Karl Fischer nach und charakterisiert jeweils das Entstehen der einzelnen Sammlungen aus Kloster- und Adelsbibliotheken. — Zwei Vorträge des Kaisersohnes Otto von Habsburg von Juni 1966 über „Die Schlacht bei Königgrätz als geschichtlicher Wendepunkt“ und über „Die politische Entwicklung Europas seit 1866“ leiten über zu den zeitgeschichtlichen Arbeiten, von denen der erste die Zusammenhänge und Widersprüche zwischen den Ideen Wilsons vom Selbstbestimmungsrecht und seiner Mißachtung bei der Gründung der Tschechoslowakei deutlich herausarbeitet. James H. Wolfe von der University of Maryland kommt dabei zu dem Schluß, daß Woodrow Wilson „einfach nicht über das politische Geschick verfügte, das er für die Verwirklichung seiner Ideale im Sudetenland und in Südtirol gebraucht hätte“. „Doch trotz solcher Kritik bleibt Wilson eine der historisch bedeutsamsten Persönlichkeiten der Pariser Friedenskonferenz. Er hinterließ der Welt den Glauben an die nationale Selbstbestimmung als sein wichtigstes Vermächtnis. Die Tatsache, daß Diktatoren sich hinter Stacheldraht gegen dies Recht verteidigen müssen, ist der beste Beleg dafür, daß Punkt X kein ‚leeres Versprechen‘ war.“ (S. 226) — In mehrfacher Hinsicht interessant ist der von Frank Boldt unternommene kritische Vergleich der Alterswerke von Karel Čapek „Život a dílo skladatale Foltýna“ (Leben und Werk des Tonsetzers Foltýn) und von Thomas Mann „Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde“, weil sich hier thematische, kultur- und gesellschaftskritische Ähnlichkeiten und Gegensätze ergeben. — Die letzten fünf Beiträge wurden als Referate auf den beiden Arbeitstagungen des Collegium Carolinum im Juni und November 1965 in den beiden Arbeitstagen Stuttgart bzw. Ansbach gehalten. Martin Broszat untersucht die „Reaktion der Mächte auf den 15. März 1939“, den Hitler als seinen größten Erfolg ansah, und stellt fest, daß von diesem Tage an jedes weitere Nachgeben dem Diktator gegenüber suspekt erscheinen mußte. Friedrich Prinz untersucht die ideologischen Aspekte der Vertreibung unter dem Vorzeichen gesamteuropäischer Aspekte, am böhmischen Raume verdeutlicht. „Da dem Vorzeichen gesamteuropäischer Aspekte, am böhmischen Raume verdeutlicht. „Da dem Vorzeichen gesamteuropäischer Aspekte, am böhmischen Raume verdeutlicht. „Da dem Vorzeichen gesamteuropäischer Aspekte, am böhmischen Raume verdeutlicht. „Da dem Vorzeichen gesamteuropäischer Aspekte, am böhmischen Raume verdeutlicht.“ (S. 290/291) — Bei seiner Untersuchung über „Die parareligiösen Charaktere entkleidet.“ (S. 290/291) — Bei seiner Untersuchung über „Die Dokumente zur Vertreibung der Sudetendeutschen“ kommt Peter Burian zu dem Schluß, daß die in den Bänden IV/1 und IV/2 der „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa“ mit Akribie gesammelten Dokumente eine Notlösung darstellen, die nur unter den gegebenen Umständen praktikabel und akzeptabel ist, die für Vorgänge im Dritten Reich nicht mehr voraussetzungslos anwendbar wäre.

Oswald Kostrba-Skalický sieht in seinem Referat über „Tschechische Stellungnahmen zum Transfer-Problem und zur Transfer-Tatsache“ keine tschechischen Stimmen, die sich vom Transfer klar distanzieren oder gar den Gedanken einer Renaissance der tschechisch-deutschen Beziehungen ins Auge fassen würden, im Gegenteil, gerade bei den Exil-Tschechen wie z. B. bei Radomír Luža eher Rückfälle in unversöhnliche Töne. Der tschechische Publizist schließt mit der Überzeugung, „daß trotz allem, trotz westlichem und auch östlichem Unverständnis der tschechischen wie der sudetendeutschen Seite die Aufgabe gestellt ist, alles zu tun, damit der schmerzliche und einschneidende Transfer und seine Problematik eine Episode in der wechselvollen Beziehung der Böhmen tschechischer und deutscher Zunge bleibt.“ (S. 314) — Margarete Reindl-Mommsen gibt einen, jetzt z. T. überholten Überblick über „Die Sudetendeutschen in der Tschechoslowakei nach 1945“ mit dem Endpunkt etwa um 1963.

An die Aufsätze schließt sich diesmal eine größere Zahl von Miscellen an, nämlich sieben, von denen vor allem die Chronik des Mährisch-Trübauers Michael Heger (1676—1725) hervorzuheben wäre, mit der sich Gustav Korkisch befaßt. Nikolaus von Preradowich setzt seine Kurzbiographien mit der des k. u. k. Marinekommandanten Admiral Max Freiherr von Sterneck (1829—1897) fort.

Buchbesprechungen, ferner zusammenfassende Summaries und Résumés in englischer und französischer Sprache beschließen mit Personen- und Stichwortregistern den umfangreichen Band.
R. Mattausch

Die deutsche Schule in den Sudetenländern. Form und Inhalt des Bildungswesens. Im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft sudetendeutscher Erzieher herausgegeben von Theo Keil. Verlag Robert Lerche (vormals J. G. Calve'sche Universitätsbuchhandlung, Prag) München 1967, 632 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und Karten. Leinen DM . . .

Der Herausgeber, ein namhafter und bewährter Schulmann wie fast alle seine Mitarbeiter auch, hat gut daran getan, das Generalthema des sudetendeutschen Bildungswesens von mehreren Seiten her anzugehen — horizontal und vertikal. Dafür mußten Überschneidungen, Wiederholungen, ja selbst gelegentliche kleinere Widersprüchlichkeiten in Kauf genommen werden. Daß gerade diese in bescheidenen Grenzen blieben, bewirkte die gemeinsame Ausgangsposition der Verfasser aus der Praxis des sudetendeutschen Bildungswesens und meist auch aus den Erneuerungsideen der Jugendbewegung vor und vor allem nach dem Ersten Weltkrieg, denen daher ein breiter Raum gewidmet wird.

Die Verfasser der Beiträge zum Hauptteil A (Die Bildungsstätten) greifen zurecht zurück bis zu den Anfängen eines modernen, von den Ideen der Aufklärung bestimmten österreichischen Schulwesens durch die Theresianische Schulreform, auf die dann ein zweiter Neuanfang nach der Mitte des 19. Jahrhunderts folgte. Rudolf Fiedler behandelt die Volks-, Bürger- und Sonderschule, Gottfried Preißler die Höhere Schule (daheim Mittelschule genannt). Zu knapper Darstellung genötigt, ergeben sich manche Vereinfachungen, wenn es etwa auf S. 51 im Zusammenhang mit dem gewiß problematischen österreichischen Konkordat von 1855 heißt: „Für Kaiser Franz Josef I. waren die Forderungen der Nationalitäten nur eine der Formen, in denen der Geist der Revolution sich zu betätigen suchte. Er und mit ihm sein Kabinett sahen in dem gewaltigen moralischen Einfluß der katholischen Kirche das einzig wirksame Gegengewicht, mit dessen Hilfe sie hofften, die nationalen Gegensätze durch die Betonung der gemeinsamen katholischen Überzeugung zu überwinden.“ — Im ganzen gesehen aber ist das Bemühen um objektive Darstellung anzuerkennen.

Kurt Oberdorffer's Kapitel über die Alma mater Pragensis Carolina ist in seiner auf knappe 20 Seiten zusammengedrängten Fülle das Musterbeispiel eines mit wissenschaftlicher Verve geschriebenen Essays. — Problematisch dagegen erscheint A. Sadowski's Versuch einer Deutung des sudetendeutschen Bildungswesens in seinem inneren Gefüge im Hinblick auf einige Schulprobleme der Gegenwart, auch wenn der Verfasser die Andersartigkeit der heutigen Situation betont. Man sollte deutlich hervorheben, daß das von Altösterreich überkommene Bildungswesen insbesondere nach dem Neuanfang zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Reichsvolksschulgesetz) aus einer ganz spezifischen, für das geschlossene deutsche Sprachgebiet im Bismarck-Reich nicht gegebenen Situation heraus erwuchs und daher seine Einheitlichkeit in der Vielfalt entwickelte. Das gilt auch für die kirchlichen und Ordens-Privatschulen, deren Behandlung man in diesem Werk vermißt.

Von besonderem Interesse müßte für den „Reichsdeutschen“, aber auch für den mit Schulreformplänen Befassten der Hauptabschnitt B (Bemühungen um neue Wege im Bildungswesen) sein, der weithin unbekannte Modelle wie die Reichenberger Versuchsschule, die „Freien Schulgemeinden“ in Leitmeritz und Hammerstein, die Malscher Landschule behandelt. Unter dem Gesamttitel „Einrichtungen der Jugend- und Volksbildung außerhalb der Schule“ tauchen unvergeßliche Namen und Begriffe auf: Franz Blau, Walther Hensel, Pestalozzi-Gesellschaft, Kulturverband.

Das bittere Fazit „Nach der Vertreibung“ endet in ein „Trotzdem“: Die Königsteiner Anstalten, die Benediktiner von Braunau in Rohr, die Staatliche Realschule in Waldkraiburg u. a.

Ein Anhang, an dem besonders die Geschichte des deutschen Schulwesens in der Slowakei 1918—1945 (Anton Kurzka) und Berichte über die deutschen Lehrerorganisationen in der ČSR hervorzuheben sind, und ein sehr eindrucksvoller statistischer Teil beschließen den umfangreichen, ergiebigen Band, der Monument und Mahnung zugleich ist.
R. Mattausch

Dietrich von Hildebrand · Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes · Verlag Josef Habel, Regensburg 1968, 375 Seiten. (Titel der amerikanischen Originalausgabe: „Trojan Horse in the City of God“. Chicago 1967, 263 Seiten.)

In 39 Kapiteln, welche in die vier Hauptteile: I. „Wahre und falsche Erneuerung“, II. „Gefahren unserer Zeit“, III. „Die Säkularisierung des Christentums“ und IV. „Das Heilige und das Weltliche“ eingeordnet sind, setzt sich Dietrich von Hildebrand in gewohnt lebendiger und geistreicher, bisweilen scharf gewürzter und aggressiver Kritik mit den Krisenerscheinungen der römisch-katholischen Kirche in unserer Zeit auseinander.

Zu Beginn gleich eine Bitte für die nächste Auflage: ein Sach- und Personenregister im Anhang anzuführen.

„Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes“, dessen deutsche Übersetzung von Josef Seifert in der ersten Auflage schon nach kürzester Zeit vergriffen war (sie bringt zu der amerikanischen Originalausgabe noch zahlreiche wertvolle Erweiterungen und Ergänzungen), hat seit seinem Erscheinen schon viele Besprechungen, teils pro, teils contra, teils pro und contra, über sich ergehen lassen müssen. Es sind nicht die schlechtesten Früchte, an denen die Wespen nagen . . .

Ad I: „Wahre und falsche Erneuerung“: Der selbst von Christus durch und durch ergriffene Autor hat dieses Buch in tiefem Ringen und ernstem Bangen geschrieben, voller Sorge, es könne „im jetzigen Augenblick ein Säkularismus in das Leben der Kirche“ einbrechen und die Kirche nicht mehr mitten in der Welt stehen, sondern die Welt mitten in die Kirche sich breitmachen. Dietrich von Hildebrand hält die gegenwärtige Krise für die schwerste in der ganzen Geschichte der Kirche, glaubt aber dennoch voller Vertrauen an den endgültigen Sieg nach dem Worte Christi: „Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“ In dieser Hinsicht freilich trifft der Titel des Buches doch nicht ganz den Kern der Sache, denn in der altgriechischen Sage vom trojanischen Pferd waren die Sieger schließlich der ränke- und listenreiche Odysseus und seine Mannen, die sich im Hohlraum des hölzernen Pferdes versteckt hielten und in die vergeblich bediegte Stadt „einschleusen“ ließen; das trojanische Pferd in der Stadt Gottes — nach Meinung des Autors befinden sich darin die „Progressisten“ innerhalb der Kirche — soll aber letzten Endes seinen „Insassen“ nicht zum Siege verhelfen!

Wohl einer näheren Erklärung bedürftig scheint die Behauptung (S. 62), die bloße Kameradschaft sei mit jedem religiösen Leben unverträglich. Etwas verwirrend wirkt die

An die Aufsätze schließt sich diesmal eine größere Zahl von Miszellen an, nämlich sieben, von denen vor allem die Chronik des Mährisch-Trübauers Michael Heger (1676—1725) hervorzuheben wäre, mit der sich Gustav Korkisch befaßt. Nikolaus von Preradovich setzt seine Kurzbiographien mit der des k. u. k. Marinekommandanten Admiral Max Freiherr von Sterneck (1829—1897) fort.

Buchbesprechungen, ferner zusammenfassende Summaries und Résumés in englischer und französischer Sprache beschließen mit Personen- und Stichwortregistern den umfangreichen Band.

R. Mattausch

Die deutsche Schule in den Sudetenländern. Form und Inhalt des Bildungswesens. Im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft sudetendeutscher Erzieher herausgegeben von Theo Keil. Verlag Robert Lerche (vormals J. G. Calve'sche Universitätsbuchhandlung, Prag) München 1967, 632 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und Karten. Leinen DM...

Der Herausgeber, ein namhafter und bewährter Schulmann wie fast alle seine Mitarbeiter auch, hat gut daran getan, das Generalthema des sudetendeutschen Bildungswesens von mehreren Seiten her anzugehen — horizontal und vertikal. Dafür mußten Überschneidungen, Wiederholungen, ja selbst gelegentliche kleinere Widersprüchlichkeiten in Kauf genommen werden. Daß gerade diese in bescheidenen Grenzen blieben, bewirkte die gemeinsame Ausgangsposition der Verfasser aus der Praxis des sudetendeutschen Bildungswesens und meist auch aus den Erneuerungsideen der Jugendbewegung vor und vor allem nach dem Ersten Weltkrieg, denen daher ein breiter Raum gewidmet wird.

Die Verfasser der Beiträge zum Hauptteil A (Die Bildungsstätten) greifen zurecht zurück bis zu den Anfängen eines modernen, von den Ideen der Aufklärung bestimmten österreichischen Schulwesens durch die Theresianische Schulreform, auf die dann ein zweiter Neuanfang nach der Mitte des 19. Jahrhunderts folgte. Rudolf Fiedler behandelt die Volks-, Bürger- und Sonderschule, Gottfried Preißler die Höhere Schule (daheim Mittelschule genannt). Zu knapper Darstellung genötigt, ergeben sich manche Vereinfachungen, wenn es etwa auf S. 51 im Zusammenhang mit dem gewiß problematischen österreichischen Konkordat von 1855 heißt: „Für Kaiser Franz Josef I. waren die Forderungen der Nationalitäten nur eine der Formen, in denen der Geist der Revolution sich zu betätigen suchte. Er und mit ihm sein Kabinett sahen in dem gewaltigen moralischen Einfluß der katholischen Kirche das einzig wirksame Gegengewicht, mit dessen Hilfe sie hofften, die nationalen Gegensätze durch die Betonung der gemeinsamen katholischen Überzeugung zu überwinden.“ — Im ganzen gesehen aber ist das Bemühen um objektive Darstellung anzuerkennen.

Kurt Oberdorffer's Kapitel über die Alma mater Pragensis Carolina ist in seiner auf knappe 20 Seiten zusammengedrängten Fülle das Musterbeispiel eines mit wissenschaftlicher Verve geschriebenen Essays. — Problematisch dagegen erscheint A. Sadowski's Versuch einer Deutung des sudetendeutschen Bildungswesens in seinem inneren Gefüge im Hinblick auf einige Schulprobleme der Gegenwart, auch wenn der Verfasser die Andersartigkeit der heutigen Situation betont. Man sollte deutlich hervorheben, daß das von Altösterreich überkommene Bildungswesen insbesondere nach dem Neuanfang zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Reichsvolksschulgesetz) aus einer ganz spezifischen, für das geschlossene deutsche Sprachgebiet im Bismarck-Reich nicht gegebenen Situation heraus erwuchs und daher seine Einheitlichkeit in der Vielfalt entwickelte. Das gilt auch für die kirchlichen und Ordens-Privatschulen, deren Behandlung man in diesem Werk vermißt.

Von besonderem Interesse müßte für den „Reichsdeutschen“, aber auch für den mit Schulreformplänen Befassten der Hauptabschnitt B (Bemühungen um neue Wege im Bildungswesen) sein, der weithin unbekannte Modelle wie die Reichenberger Versuchsschule, die „Freien Schulgemeinden“ in Leitmeritz und Hammerstein, die Malscher Landschule behandelt. Unter dem Gesamttitel „Einrichtungen der Jugend- und Volksbildung außerhalb der Schule“ tauchen unvergeßliche Namen und Begriffe auf: Franz Blau, Walther Hensel, Pestalozzi-Gesellschaft, Kulturverband.

Das bittere Fazit „Nach der Vertreibung“ endet in ein „Trotzdem“: Die Königsteiner Anstalten, die Benediktiner von Braunau in Rohr, die Staatliche Realschule in Waldkraiburg u. a.

Ein Anhang, an dem besonders die Geschichte des deutschen Schulwesens in der Slowakei 1918—1945 (Anton Kurzka) und Berichte über die deutschen Lehrerorganisationen in der ČSR hervorzuheben sind, und ein sehr eindrucksvoller statistischer Teil beschließen den umfangreichen, ergiebigen Band, der Monument und Mahnung zugleich ist.

R. Mattausch

Dietrich von Hildebrand · Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes · Verlag Josef Habel, Regensburg 1968, 375 Seiten. (Titel der amerikanischen Originalausgabe: „Trojan Horse in the City of God“. Chicago 1967, 263 Seiten.)

In 39 Kapiteln, welche in die vier Hauptteile: I. „Wahre und falsche Erneuerung“, II. „Gefahren unserer Zeit“, III. „Die Säkularisierung des Christentums“ und IV. „Das Heilige und das Weltliche“ eingeordnet sind, setzt sich Dietrich von Hildebrand in gewohnt lebendiger und geistreicher, bisweilen scharf gewürzter und aggressiver Kritik mit den Krisenerscheinungen der römisch-katholischen Kirche in unserer Zeit auseinander.

Zu Beginn gleich eine Bitte für die nächste Auflage: ein Sach- und Personenregister im Anhang anzuführen.

„Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes“, dessen deutsche Übersetzung von Josef Seifert in der ersten Auflage schon nach kürzester Zeit vergriffen war (sie bringt zu der amerikanischen Originalausgabe noch zahlreiche wertvolle Erweiterungen und Ergänzungen), hat seit seinem Erscheinen schon viele Besprechungen, teils pro, teils contra, teils pro und contra, über sich ergehen lassen müssen. Es sind nicht die schlechtesten Früchte, an denen die Wespen nagen...

Ad I: „Wahre und falsche Erneuerung“: Der selbst von Christus durch und durch ergriffene Autor hat dieses Buch in tiefem Ringen und ernstem Bangen geschrieben, voller Sorge, es könne „im jetzigen Augenblick ein Säkularismus in das Leben der Kirche“ einbrechen und die Kirche nicht mehr mitten in der Welt stehen, sondern die Welt mitten in der Kirche sich breitmachen. Dietrich von Hildebrand hält die gegenwärtige Krise für die schwerste in der ganzen Geschichte der Kirche, glaubt aber dennoch voller Vertrauen an den endgültigen Sieg nach dem Worte Christi: „Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“ In dieser Hinsicht freilich trifft der Titel des Buches doch nicht ganz das vom Autor Gemeinte und Erwartete, denn in der altgriechischen Sage vom trojanischen Pferd waren die Sieger schließlich der ränke- und listenreiche Odysseus und seine Mannen, die sich im Hohlraum des hölzernen Pferdes versteckt hielten und in die vergeblich bediente sich im Hohlraum des hölzernen Pferdes in der Stadt Gottes — nach Meilager Stadt „einschleusen“ ließen; das trojanische Pferd in der Stadt Gottes — soll aber nun das des Autors befinden sich darin die „Progressisten“ innerhalb der Kirche — soll aber letzten Endes seinen „Insassen“ nicht zum Siege verhelfen!

Wohl einer näheren Erklärung bedürftig scheint die Behauptung (S. 62), die bloße Kameradschaft sei mit jedem religiösen Leben unverträglich. Etwas verwirrend wirkt die

anfangs des Buches mit Recht als falsche Alternative verurteilte Verwendung der Termini „konservativ“ und „progressiv“, während Dietrich von Hildebrand in den folgenden Kapiteln diese beiden Ausdrücke selbst fortwährend gebraucht, als ob es tatsächlich nur diese beiden Gruppen von „progressiven“ und „konservativen Katholiken“ gäbe. Verschiedentlich wurde schon der Ausdruck „modern-konservativ“ für die Einstellung derjenigen Katholiken genannt, die fortschrittlich und anpassungsbereit in nicht wesentlichen Dingen des Glaubenslebens sind, konservativ und traditionsgebunden aber in den wesentlichen, an die Substanz rührenden Fragen. Vielleicht läßt sich noch ein treffenderer Ausdruck finden, der sich dann auch in den allgemein verständlichen Sprachgebrauch einbürgern könnte. Dietrich von Hildebrand gehört ja selbst diesem „Mittelweg“ an, wie aus mehreren Stellen seines Werkes hervorgeht, und wie auch der Titel des ersten Hauptteiles bereits andeutet.

Wohlthuend wirkt die Deutung der Zusammenhänge zwischen der christlichen Offenbarung bzw. der Kirche und verschiedenen philosophischen Lehren. „Was immer das intellektuelle Klima im Laufe der Geschichte sein mag, keine Philosophie, die die fundamentalen philosophischen Wahrheiten leugnet, die von der Offenbarung wesentlich und notwendig vorausgesetzt sind, könnte je von der Kirche angenommen oder auch nur toleriert werden“ (S. 96).

Der Konvertit Dietrich von Hildebrand scheut sich nicht, das Wort „häretisch“ auch nach dem II. Vaticanum auszusprechen und niederzuschreiben. Jede Theologie „wäre häretisch, die die reale gottmenschliche Präsenz Christi oder das ewige Leben leugnen würde“ (S. 99). Auch eine „neue Theologie“, die Änderungen am Katechismus — wie die Auslassung der Lehre über die Hölle — vornähme, wäre häretisch (a. a. O.). Zu dem vom Autor erwähnten Buch „Die Zukunft des Glaubens“ von Leslie Dewart könnte auch Hubert Halbfaß mit seiner Fundamentalkatechetik genannt werden. Aufgabe des christlichen Philosophen heute müsse es sein, meint der Verfasser, willkürliche Konstruktionen zu zerstören und moderne Pseudo-Philosophien zu widerlegen (S. 109).

Ad II: „Gefahren unserer Zeit“: Bevor der Autor die Gefahren unserer Epoche brandmarkt, legt er den Finger zuerst auf die positiven Aspekte unserer Zeit, denen gegenüber er in keiner Weise blind sein will. Besonders hebt er hervor die großartige Entwicklung der Medizin, das Erwachtsein für die Leiden anderer Menschen, den Sinn für soziale Gerechtigkeit, die größere Achtung und neue Ehrfurcht vor der Seele des Kindes. Die für unsere Gegenwart besonders gefährlichen charakteristischen geistigen Strömungen, die auf progressistische Katholiken eine faszinierende Wirkung ausüben, sieht Dietrich von Hildebrand vor allem im historischen Relativismus, dem auch Martin Heidegger, Max Müller und andere Philosophen erlegen seien. Vom historischen Relativismus unterscheiden sich als weitere gefährliche Strömungen unserer Zeit Evolutionismus und Progressismus. Trotzdem haben aber beide mit ihm die Illusion vom Vorrang unserer Zeit über alle früheren Zeiten gemeinsam. Dem falschen Progressismus stellt der Autor den echten Fortschritt entgegen.

Dietrich von Hildebrand brandmarkt sowohl Progressismus als auch Evolutionismus als „arge Illusionen“, die beide eine unbegründete Begeisterung erzeugen für alles, was neu ist, und „einen Optimismus, der für die Gefahren der gegenwärtigen Zeit blind macht“. *„Die Progressisten sind die Totengräber des wahren Fortschritts“* (kursiv, S. 160).

Ein ganzes Kapitel widmet Dietrich von Hildebrand dem „Wissenschaftsfetischismus“. Der seit vielen Jahren in Amerika lebende Philosoph weiß natürlich aus eigener Erfahrung genau Bescheid über den dortigen Begriff der „Wissenschaft“, die man fast ausschließlich im Sinne der Naturwissenschaft versteht. Diese übe eine magische Anziehungskraft aus „auf die überklugen Intellektuellen unserer Zeit“ (S. 162). Die Verdrängung der Philo-

sophie, der Mutter der Wissenschaften, sieht Dietrich von Hildebrand sehr richtig als einen rückschrittlichen Prozeß an, denn wahrer Realismus schließe vor allem ein Erwachen für die metaphysische Situation des Menschen ein. „Wahrer Realismus schaut auf die Wirklichkeit jenseits der Stufe, auf der die Naturwissenschaft über sie Bescheid geben kann“ (S. 166). (Die amerikanischen Astronauten übrigens sind sich zum Unterschied von ihren russischen Kollegen dieser Tatsache wohl bewußt!) Die menschliche und moralische Verheerung der Fetischierung der Wissenschaft, die mit ihren Experimenten selbst vor den intimsten Geschehnissen nicht halt macht, sei in ihren Folgen nicht zu übersehen. Im Namen der Wissenschaft, die zu einem Götzen erhoben werde, glaube man, alle bisher gültigen sittlichen Werte opfern zu dürfen.

Scharf geißelt Dietrich von Hildebrand gewisse „große“ Geister unserer Zeit, denen gegenüber Philosophen der Vergangenheit wie Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas und Descartes weit ehrlicher gewesen seien.

Besonders dankbar sein müssen wir dem Autor für das Kapitel über den „Epochalismus“, worunter er das „übertriebene Entzücken über die Zugehörigkeit zu diesem Zeitalter“ versteht. Der Begriff der „Wahrheit“ werde durch den Begriff der „Zeitgemäßheit“ ersetzt, und obwohl dieser „Epochalismus“ auch in früheren Zeiten existierte, sei doch die Auflehnung gegen die Tradition heute besonders stark.

Ad III: „Die Säkularisierung des Christentums“: Der Verfasser stellt sich gegen die „künstliche Theorie vom homogenen Zeitalter“, da es in jeder historischen Epoche Menschen gegeben habe, die in keiner Weise für ihre Zeit typisch waren, und auch die geistigen Strömungen in einer Epoche seien oft diametral entgegengesetzt. Sehr richtig ist auch die Feststellung, daß in tiefen und grundsätzlichen menschlichen Fragen zwei Zeitgenossen stärker voneinander abweichen können als zwei Menschen verschiedener Zeiten, die Jahr- hunderte oder gar Jahrtausende überspannen. In seinem Wesen ändert sich der Mensch nicht, und die „Umgestaltung in Christus ist wesentlich immer dieselbe“ (S. 204). Der Autor zitiert Papst Johannes XXIII., der einmal gesagt hat, die Kirche müsse ihr Siegel allen Nationen und geschichtlichen Epochen aufprägen und nicht umgekehrt. Wie falsch wird doch oft das „Aggiornamento“ gedeutet!

Ehrlich und objektiv gibt Dietrich von Hildebrand zu, „daß der Kirche in der Vergangenheit durch einen harten Legalismus und durch eine Art Pontifikalismus viel Schaden zugefügt wurde“ (S. 208), doch diese Fehler rechtfertigten in keiner Weise die heute vielfach herrschenden Extremeinstellungen in entgegengesetzter Richtung.

Scharf geht Dietrich von Hildebrand ins Gericht mit Teilhard de Chardins „gnostischer Interpretation der Christlichen Offenbarung“ (S. 217 ff.). Die Worte Hildebrands gewinnen um so mehr an Gewicht und Bedeutung, als er Teilhard de Chardin persönlich kannte und sich persönlich mit ihm über die neue Lehre unterhielt. Freilich wäre es für eine neue Auflage wünschenswert, wenn die Hauptangriffspunkte Teilhards (Leugnung der Verschiedenheit von Leib und Seele, von Geist und Materie, Auffassung der Urgegensätze von Gut und Böse, Heiligkeit und Sünde als bloß verschiedene Evolutionsstadien etc.) im Anhang nicht nur zitiert, sondern wenn auch die Quellenangabe präzise genannt würde.

Auch die Bultmannsche Entmythologisierung, welcher heute schon Katholiken verfallen, wird aufs Korn genommen. Interessant ist der Hinweis des Übersetzers, daß dieser Versuch, das Evangelium zu entmythologisieren, schon kurz nach Christus existierte und vom hl. Paulus schärfstens zurückgewiesen wurde (2 Tim. 2).

Was Dietrich von Hildebrand über die Untergrabung der Wahrheit sagt, kann nur Satz für Satz unterstrichen werden. Die Wahrheit reicht so weit wie das Sein und ist das Echo des Seins.

Die amoralistische Tendenz auch in katholischen Kreisen — wieviel wir doch heute von

neuer Sittlichkeit und neuer Moral gefaselt! — gipfelt wohl in der Annahme, „das tatsächliche Verhalten der Menschen solle die Norm für die Aufhebung positiver Gebote der Kirche sein“ (S. 258). Wirkliche Einheit auch zwischen den Konfessionen kann nicht durch einen falschen Irenismus erreicht werden, sondern nur in der Wahrheit. Die Einheit darf nicht über der Wahrheit, sondern die Wahrheit muß über der Einheit stehen. Säkularismus wirkt für wahre ökumenische Arbeit zwischen gläubigen Katholiken und andersgläubigen Christen eher hindernd als fördernd.

Ad IV: „Das Heilige und das Weltliche“: Dietrich von Hildebrand weist auf die großen Gefahren des Dialoges hin, die vor allem für labilere Christen darin bestünden, daß sie sich von den Irrtümern der Gegenseite anstecken lassen. Es bleibe überhaupt äußerst zweifelhaft, ob zwischen Katholiken: und atheistischen Kommunisten ein wirklicher Dialog geführt werden könne. „Angebliche“, nur zu großer Verwirrung ausartende Dialoge zwischen Katholiken und Kommunisten schossen überall wie Pilze aus dem Boden. Ebenso sei ein „kommunistischer Humanismus“ gewissermaßen eine *contradictio in adjecto*, denn wesentliche Kennzeichen eines jeden Humanismus seien gewisse Züge des Menschen als einer geistigen Person.

Daß der Sohn des berühmten deutschen Bildhauers Adolf von Hildebrand den Zusammenhängen von „Religion und Schönheit“ ein eigenes Kapitel widmet, nimmt nicht wunder. Gerade dieser Teil bedeutet für den Leser Genuß und Gewinn. Stark kritisiert wird freilich vom Verf. der Klerus in Deutschland und in den USA, weil er vielfach die elegantesten Wagen fährt, mit den besten und teuersten Kameras fotografiert und die modernsten Fernsehgeräte besitzt. Dies alles stehe in eindeutigem Gegensatz zur evangelischen Armut —, doch sicher nicht die Schönheit und Pracht der Kirchen. Wirkliche Schönheit enthalte eine spezifische Botschaft von Gott, die unsere Seele emporhebt. Plato drückt es mit den Worten aus: „Im Anblick der Schönheit wachsen der Seele Flügel“ (S. 300).

Der modernen Antipathie gegen die Heiligen liegt nach Dietrich von Hildebrand der Verlust des *sensus supranaturalis* zugrunde. Gerade die Heiligen aber bringen uns das Übernatürliche unbequem nahe und stören jene, die das Ziel des christlichen Lebens nach ihrem Belieben auslegen wollen.

Nur einige Streiflichter auf besonders markante Stellen konnten mit vorliegender Rezension geworfen werden, die vor allem zum Lesen dieses äußerst wertvollen und tief sinnigen Buches führen will. Im Gesamtüberblick ein Werk, das für viele Christen unbequem sein mag, die sich gerne ein Paradies auf dieser Erde einrichten möchten und das Wesen des Christentums, nämlich das Kreuz, für ihr persönliches Leben abgeschafft wissen wollen. Auch wenn man vielleicht nicht immer mit allen Passagen des Buches ganz konländischen Kirche betenden Christen zugerufen werden: „Tolle! Lege!“

Elisabeth Herbrich

Johannes Beumer SJ · Erasmus der Europäer, die Beziehungen des Rotterdammers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas (Franziskanische Forschungen, herausgegeben von P. Dr. Valens Heynck OFM und P. Dr. Julian Kaub OFM), Werl, Dietrich-Coelde-Verlag 1969, 128 Seiten, broschiert DM 24,—.

Die ersehnte Einigung Europas wird kaum erreicht werden, wenn sie nicht auch als geistige Einheit verstanden wird. Sie ist also auch eine Aufgabe unseres geistigen Lebens. In den Dienst dieser Sache hat der Verfasser sein jüngstes Buch gestellt. Er hat damit einen

Weg betreten, der angesichts der Sprachenverwirrung unserer Zeit nach Weggenossen schreit.

In diesem Jahre des fünften Säkularjubiläums seiner Geburt stellt sich Erasmus Rotterdams als Europäer vor, vielen Vaterländern verbunden, allgemein verehrter Fürst der Humanisten, gefeiertes Haupt einer großen Gelehrtenrepublik in einer der europäischen Bewegungen, die in der Geschichte unseres Kontinents aufeinander gefolgt sind. Vielleicht ist es kein Wunder, daß gerade er der Wanderer durch Deutschland, Frankreich, England, Italien geworden ist, er, der, mit dem Makel unehelicher Geburt behaftet, als heimatloser Sohn eines holländischen Mädchens und eines Priesters seine glänzende Laufbahn begann.

Den Spuren seiner erstaunlich zahlreichen Briefe — in der geistreichen Oxforder Ausgabe von allen, aus unserem Jahrhundert, sind es elf Bände — folgt der Verfasser, und er entwirft dabei ein farbiges Bild voller Details, immer in strenger Bindung an die Quellen. Die Gestalten der Adressaten und Freunde werden sichtbar, so Budaeus, Vives, Aldus Manutius, Hutten, und der Humanist, der in den Kreis der Heiligen aufgenommen worden ist, Thomas Morus. Licht fällt auf den Erasmus, der *Moriae Encomium*, seine *Institutio Principis Christiani*, seine *Diatriba de libero arbitrio*, seine *Amabilis Ecclesiae Concordia*.

Der vielkritisierte Charakter des Augustiners — 1517 ließ er sich immerhin gewissenhaft von seinen Gelübden entbinden — spiegelt sich in dem Bilde, das ein behutsamer Geschichtsforscher en passant entwirft. Er gliedert seine Darstellung nach Nationen auf, Frankreich, England, Italien, Spanien, Deutschland, versucht aber, ein einigendes Band zu finden. So sieht er in seinem Europäer einen Mann, der zuerest schöngeistiger Literat, dann christlicher Philosoph und Exeget, schließlich katholischer Theologe gewesen ist; „Die deutschen Humanisten haben Erasmus zum klaren Einsatz für die katholische Sache bewogen“ (S. 121). Nur „Ansätze zu einer (europäischen) Theorie“ schreibt er ihm zu (S. 115), nämlich die Idee des Leibes Christi, in dem die verschiedenen Nationen zu einer Einheit verbunden sind.

Das Urteil ist vorsichtig abwägend, die reichliche Literatur zuverlässig benutzt. Erwähnt sei zusätzlich „Die Freundschaft zwischen Hutten und Erasmus“ (Dokumente abendländischer Bildung, herausgegeben von Johannes Spörl) München 1948, ein Büchlein des klassischen Philologen Karl Büchner, das den Brief an Hutten über Thomas Morus mit einer guten Übersetzung und einem interessanten biographischen Essay bietet. Daß Seelenleben und Charakter des umstrittenen europäischen Humanistenführers Fragen offen lassen und zu weiterem Forschen verlocken werden, wird auch unser verdienter Verfasser nicht leugnen.

Joseph Borucki

Eingesandte Schriften

- Johannes Beumer SJ, Die Inspiration der Heiligen Schrift (Handbuch der Dogmengeschichte, Band I: Das Dasein im Glauben. Faszikel 3b). Verlag Herder, Freiburg 1968, 4°, 82 Seiten, broschiert, Subskriptionspreis DM 20,—, Normalpreis DM 23,50.
- Gerhard Boss, Das brüderliche Gespräch. Max Hueber Verlag, München 1966, 186 Seiten, kart. DM 9,80.
- Jean Cardonnel, Gott in Zukunft. Aufforderung zu einer menschlichen Welt. Aus dem Französischen übersetzt von Sigrid Martin. (Reihe Experiment Christentum 3). Verlag J. Pfeiffer, München 1969, 196 Seiten, kart. DM 9,80.
- Emerich Coreth, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. (Philosophie in Einzeldarstellungen, 3. Band). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1969, 230 Seiten, gebunden in Efolin, DM 29,—.
- Konradin Ferrari d'Occhieppo, Der Stern der Weisen. Geschichte oder Legende? Verlag Herold, Wien—München 1969, 135 Seiten, 12 Tafeln, Pappband DM 19,80.
- Tibor Gallus, Jungfraumutter — „Miterlöserin“. Hrg. vom Institutum Marianum e.V. Regensburg im Verlag Michael Laßleben, 8411 Kallmünz/Opf. 1969, 58 Seiten, kart.
- Josef Heislbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. (Quaestiones disputatae, Band 37). Verlag Herder, Freiburg 1968, 8°, 128 Seiten, engl. brosch.
- Georg Johannes Kugler, Die Reichskrone. (Die Kronen des Hauses Österreich, Band V). Verlag Herold, Wien—München 1968, 151 Seiten, 52 Abb., DM 23,80.
- Rudolf Liebig, Die andere Offenbarung. Christlicher Glaube im Gespräch mit der modernen Wissenschaft. 2. Aufl. 1969, Verlag Winfried-Werk, Augsburg, 215 Seiten, kart.
- Joseph Lortz—Erwin Iserloh, Kleine Reformationgeschichte. Herder-Taschenbücherei 342/43, 360 Seiten, DM 4,95.
- Karl Rahner, Zur Reform des Theologiestudiums. (Quaestiones disputatae, Band 41). Verlag Herder, Freiburg 1969, 8°, 124 Seiten, engl. brosch.
- Josef Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre. (Quaestiones disputatae, Band 37). Verlag Herder, Freiburg 1968, 8°, 128 Seiten, engl. brosch. DM 13,80.
- Wolfgang Strauss, Trotz allem — wir werden siegen! (Wsjerowno myj pobedjim). J. F. Lehmanns Verlag, München 1969, 180 Seiten, 1 Nationalitätenkarte, Leinen DM 22,—, brosch. DM 18,—.
- Georges Tavard unter Mitarbeit von André Caquot und Johann Michl, Die Engel (Handbuch der Dogmengeschichte, Band II: Der trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. Faszikel 2b). Verlag Herder, Freiburg 1968, 4°, 96 Seiten, brosch., Subskriptionspreis DM 25,—, Normalpreis DM 29,—.
- Josef Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen. (Quaestiones disputatae, Band 39). Verlag Herder, Freiburg 1968, 8°, 248 Seiten, kart. lam. DM 26,—.
- Adolf Zimmermann, Von Christus und seinen Heiligen. Kanzelworte bei St. Stephan in Wien. Verlag Herold, Wien—München 1968, 144 Seiten, Ppb. Glf. DM 14,80.

Veröffentlichungen des Königsteiner
Instituts für Kirchen- und Geistes-
geschichte der Sudetenländer e. V.

Band 1

Hugo Brückner, *Die Gründung des Bistums Königgrätz*, 1964, 233 Seiten, 9 Abbildungen, brosch. DM 15,—

Band 2

Willy Lorenz, *Die Kreuzherren mit dem roten Stern*, 1964, 141 Seiten, 9 Abbildungen, brosch. DM 15,—

Band 3

Josef Matzke, *Religiöse Barockdenkmäler im Ostsudetenland II: Schönhengstgau und Ostmähren*, 1965, 75 Seiten, 59 Abbildungen, brosch. DM 4,90

Band 4

A. K. Huber, *Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert — Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte*, 1966, 128 Seiten, 5 Abbildungen, brosch. DM 10,80

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien Bd. I. (1967), 212 Seiten, 2 Karten, brosch. DM 16,—

Institutum Balticum

<i>Acta Baltica</i> I	1960/61
II	1962
III	1963
IV	1964
V	1965
VI	1966
VII	1967
VIII	1968